梵蒂岡圖書館藏
明清中西文化交流史
文獻叢刊

（第一輯）

13

張西平　［意］馬西尼（Federico Masini）
任大援　［意］裴佐寧（Ambrogio M. Piazzoni）
主編

大象出版社

BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊（第一輯）

13

張西平［意］馬西尼（Federico Masini）
任大援［意］裴佐寧（Ambrogio M. Piazzoni）主編

大象出版社

目錄

超性學要　三十卷目錄四卷（卷二十五至卷二十六，第三大支卷一至卷四）……〔意〕利類思譯義　一
復活論　二卷……〔葡〕安文思譯義　五三七

超性學要

三十卷目錄四卷（卷二十五至卷二十六，第三大支卷一至卷四）

〔意〕利類思譯義

超性學要

論宰治萬物

卷之二十五

8.i Volum: Tom: 2. C. D. Tho: de Guber. nat.e Vniversi.

Ⅲ 308
論 2

超性學要第一大支第七段目錄 論宰治

卷之二十五

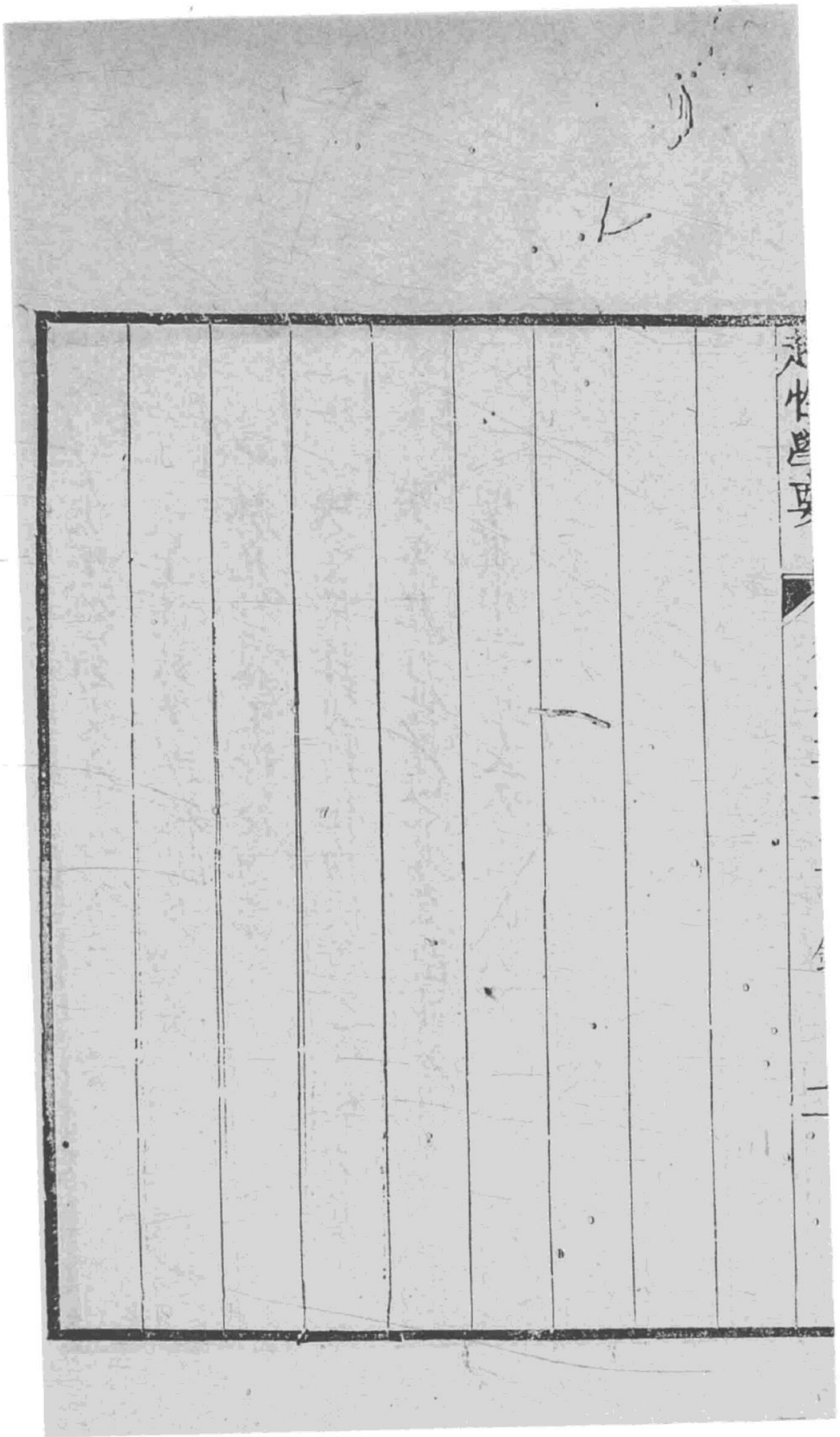
總論宰治論第一

寰宇有何宰治者否 一章
寰宇宰治之終向在寰宇之外否 二章
宰治寰宇惟一否 三章
萬物屬天主宰治否 四章
凡物徑屬天主治下否 五章
有何物能在天主宰治之外否 六章

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA

物能咈天主宰治序否 七章
分論宰治論第二
受造者須天主保存否 一章
天主徑存凡有否 二章
天主能歸何物於無否 三章
有何歸於無否 四章
受造之受易於天主論第三
天主徑能動質以得模否 一章
天主徑能動何形物否 二章

天主徑動受造之明司否 三章
天主能動受造欲司否 四章
於凡行天主行否 五章
天主能作何物在物秩序之外否 六章
天主凡行性序之外爲聖異否 七章
聖異中有此大於彼否 八章



超性學要第一大支第七段 論宰治

卷之二十五　極西耶穌會士利類思譯義

前既論萬物之受造。與其分別。今則當論其宰治。而宰治有總有分。先論其總。後論其分

總論宰治萬物論第一

寰宇有何宰治者否 一章

經 曰。父天主爾因預圖治萬物。

疏 古有士以爲無有治寰宇者。而萬物總歸偶然。此其謬舉兩端斥之。一由物勢。蓋凡因性之行。各得其

美偶一變常有之然不變其恒也乃云各物無指引於其終向者則何爲其然哉又觀物序分毫不爽必須云此固有御治寰宇者令各物各得其分也二由天主美好造成萬物蓋至美之有即天主宜造至美之物期於全備而物之全備在得其終向即宰治也

駁 凡行動而行爲有所向乎即屬見治之物也乃寰宇多分皆無知無覺之物並不知有終向安得行動且行爲爲終向乎則謂有御治寰宇者似非然

正 物之有何向且動勢態有二其一自行乎終向如

人類與凡具靈性者知終向者之義。而並知其所引乎終向者之物也。其一。非自行乃被行於終向。如矢之中鵠。非知終向。乃發矢者知終向而引於終向之也。夫矢動於定向。明示其見引於何知者。則諸無知性物之各有定動。豈不明示見治於何靈性者乎。

駁 凡動以得何。即屬見治之物。今寰宇雖動而未見其得何。自爲穩定。如是則寰宇非屬見治之物可知。

正 受造諸物。必有何穩定。如元質有何易動。如作用。皆各須見治者。夫穩定原爲無物也。而其得爲有者。

是須見治。若云不須見治。不將仍歸於無乎。後論詳之。則寰宇何免屬見治之物哉。

駁 固然定於一之物。固不須外治者。寰宇就作用與行動。莫非定於一。則可免見治也。

正 事物定於一者之固然。乃天主賦物之歆動。引各物於其終向也。如矢向鵠之固然。乃發矢者。賦之歆動然。然有異焉。蓋物之受於天主者。即物之本性。而其受於人者。在本性之外。爲勉强。然論强然之固然。在於矢之歆動。示有何者指引矢。論性然之固然。示

有何。即天主指引寰宇也。

寰宇宰治之終向在寰宇之外否二章

經曰。天主造萬物。爲已也。乃天主在寰宇全序之外。則物之終向。非在物內。而在於何外美好。

疏終向既應原始。原始已知。則不得不並知終向。前論已明。見十卷第一論一章萬物之原始即天主在寰宇外。準此。則終向亦在其外可知矣。蓋善好具終向之義者。而何物之私向具何私善好。而萬物之公向乃公善好云耳。公善好乃本然善好。即善好之本元。而私善好

乃通然善好。今凡受造之一切善好。莫非通然善好。則彼爲寰宇之善好爲其終向者。必須在寰宇之外矣。

駁 彼因見治者所至之善好。即爲宰治之終向也。此美好即在於見治之物。如病人所至之好。即在於病者然。則寰宇宰治之終向不在寰宇之外。而在其內矣。

正 得好之勢不一。有如模者。病得痊。學得知是也。有如作者匠人。施工力而得房屋。有如具者。買田得田。

此各等終向。有在內者矣。有在外者矣。今謂寰宇之終向在寰宇之外。何足爲異哉。

駁 亞利克巳學云。物之終向。有卽其作用。有卽其工夫。工夫莫非在寰宇之內。而作用在於施作用者。則寰宇宰治之終向。必在寰宇之內也。

正 亞利惟論諸藝之終向。葢藝之終向。有卽其作用。如奏樂者之終向。卽奏樂也。有卽其工夫。如修造之終向。非修造乃官室也。又物之終向。卽物之陳設。如傳眞者之終向。卽繪人之容貌然。是謂寰宇外之美

好爲宰治事物之終向。爲其陳設天主之美好也。緣各物向通達天主。而各因其力彷彿之故耳。

駁 奥定云。衆多之美好。卽其次序。卽其和平也。寰宇之爲物衆多。則其終向乃和平之次序在物內。而不在其外。

正 寰宇之次序。雖爲美好。而在寰宇內。然非最終向。惟引之於外美好。卽天主爲其終向也。如三軍。遞相屬以向主帥。然亞利之論也。

宰治寰宇惟一否　三章

經曰。惟有一父一主云云。爲父爲主。卽宰治之名稱。主一。則宰治寰宇惟一耳。

疏宰治寰宇惟一。此理甚明。蓋寰宇宰治之終向。乃本元美好。是至善也。則寰宇之宰治至善也。緣宰治非他。乃引導見治之物於其終向。卽善好故。則寰宇固治於一也。緣爲一者係於善好故。夫萬物莫不希善好。卽莫不希一。蓋無一則物不能有。而物之爲有。乃因其惟一也。不一。則分爲物之獘。物性逆之。是故治衆者之道。務令合一。而合一之本所以然。卽一。如

有多者令多物合一。必須此多者先有何合一。而後令多物合一也。而多者令之。豈若一者令之爲本然一者哉。是衆人治於多。不如治於一。明矣。乃寰宇之治至善。則寰宇治於一。又明矣。

駁 由其效。推知其所以然固矣。夫物之行爲。其勢態各異。有適然。有固然。多異不一。以此推知。寰宇非由於一。乃由於多異之宰治而治也。

正 夫動乃由施動於受動者之作用。則諸動之諸異。非由宰治者殊異。乃由受動之殊異。而此殊異。論寰

宇之美好。固其所宜也。

駁 物各向好。又各向其愈好。乃一不如二。偕此經云然。則寰宇治於一。不如治於多矣。

正 在私善好。能加受多善好。謂一不如二誠然。本元善好。不能加受善好。則二不如一固矣。

萬物屬天主治否 四章

聖與定云。天主於受造之物。不但天地與人類與天神。即昆虫之臟腑。微雀之羽毛。小草之花。衆樹之葉。未始有遺。莫不備其相宜之本分。準此。則一切萬物

皆屬天主治也。

疏 夫造物者。及治物者。並宜。天主。其義惟一。無二。緣使物爲有與使物爲備有。宰治令物爲備有係此之一。故天主不但爲一物之宗所以然。並爲萬有之公所以然。如無一物非屬造於天主。是無一物非屬治於天主矣。且此又因終向之義而明。蓋宰治之終向所及者。治物者亦及之。天主宰治之終向。卽天主之善好。說見上章故如無有一物非歸天主之善好。爲其終向。說見上章卽亦無有一物。非屬天主之治也。由此知。彼云屬朽

下物。與特一。及人事非屬天主治。其誤甚矣。

駁 謂萬物屬天主治。佛經旨。經有言曰。天主管牛乎。可知微物在天主宰治之外矣。

正 凡受治。必受何動於施治者。而凡動必受於施動之作用者。而凡作用固於其爲作用相稱也。夫多異受動者。雖由於一施動者。而動必須因各異之勢而受動也。故天主就各物之異勢。而以一智治各物焉。夫物有具靈與無具靈之異也。其靈者。乃自作卽自爲本作用之主。其治於天主。不但動其內。並懸賞罰

之格引之於善。而遠之於惡。無靈者非本然自行。乃被行也。其治於天主。非具靈者比。惟引之令得其所向爲而已。今經所謂天主不管牛。非全除牛於天主之治。惟於無靈之物。除彼宜靈性者見治之勢耳。

駁 能自治。何須治於他乎。靈性能自治。緣靈性爲其作用之主。本然自行。不但被行於他故。則謂萬物屬天主治。未然也。

正 靈性固因明欲二德以自治也。但明欲二德。須治且成於天主之明欲。則靈性何免治於天主哉。

凡物徑屬天主治下否。五章

聖與定云。物次序相接而治焉。物粗且下形者。由物細且上形者。上形由靈性者。惡神由善神者。而善神由天主而治也。

疏 係宰治所宜知者二。其一宰治之理。即預圖。其二宰治之施行也。論宰治之理。天主徑治萬物。論宰治之施行。天主則由此物以治彼物。蓋天主乃善好之本元。則凡有所歸於天主。必宜就其物之至美而歸矣。至美之於各物。或係於致明。或係於致用之知。宰治

屬致用之知在知作用所寓之特。一。如善醫者之。於藥性。不但知總然。並知特然。以至微之又微之各分。推之他物盡然。是故須云。天主具有一切微物宰治之理也。但治者之職分。在致物於美成。而美成愈勝。則宰治亦愈勝。夫物徒自善。不如自善。並爲他善之所以然。故天主不但治物。又令物治物。如師不但令徒者知。又令徒爲他人師云。

駁凡能成於一者。較成於多更勝。亞利性學論也。天主不須次所以然。而自能治物。是則徑治物矣。

正若天主徑治萬物。而不用受造之司所以然。則司所以然之美好。將歸於無矣。然則成於一者。較成於多者。何得爲更勝乎。

駁天主備全無闕。今云天主委政於他物。則不免有闕矣。如國君設官分理。豈不明示一人之有不逮。不能徧蒞諸方哉。故謂天主用司所以然。不如謂不用。而徑治萬物爲勝也。

正下有承命之百官。不但係國主之備全。並係其尊榮。蓋職事以次而理。等級森然。正以見人主之威嚴。

不可褻也。

有何物能在天主宰治外否 六章

經 曰。主全能。王萬有屬爾治下。無物能抗爾欲。

疏 謂物效有能在私所以然之序外可。謂有能在公所以然之序外。不可也。蓋凡有在私所以然序外。則有他私所以然使之。而他私所以然使之。勢必至歸於公所以然。如脾胃不消飲食。在育德序外。即因飲食粗厚然此由他所以然。而此他所以然。復歸於他所以然。至於初所以然而止焉。蓋天主非但爲一類一宗。竝

爲全有者之公所以然。則謂有何在天主宰治之外。勢所不能。時或此物就甲所以然。似出天主宰治之外。然必就乙所以然。而入其序中也。

駁 波厄爵云。天主因善好。而分排萬物。今謂無有何在天主序外。則宜無有何爲惡矣。

正 寰宇無有物全惡者。蓋惡常基於善。如前論已明。見十卷第六論三章物謂之惡。因其出於向私善好之序。豈能出於公善好之序哉。設有物能全出於天主治序之外。則將全歸於無矣。而豈其然。

駁 凡循宰治之預圖。必不得謂適然。乃云無有物在天主預圖之外。則天下豈有適然之事哉。

正 物之謂適然。就私所以然而論。爲其非循厥序而成也。若論天主預圖寰宇。豈有適然之事哉。與定云然。

駁 天主宰治之序。至定而無易也。緣其序依永理故。謂無有何在天主宰治之外。則諸物竝由於固然。無或有適然之事矣。

正 物謂之適然。視近所以然。不發本效而論。豈就天

主宰治謂之適然哉。且因物不依近所以然推知必又由於何屬天主宰治之所以然矣。

物能咈天主宰治序否 七章

引 此題異前。前題論有何物現不依天主治否。此論或有何咈不肯聽命否。經論天主上知曰。自終抵終。毅然布列萬物。優然波厄爵又云。無有物或能或欲咈至善者。即天主

疏 論天主治序。義有二。其一。總即就由宰治萬有之公所以然。其二特一。即就由私所以然施行天主之

宰治。論首義。無有物。咈天主治序。由二。而知。一天主治序全向善。而各物作用之力。亦惟善是向。緣無物向惡行爲故。第阿尼削之論也。二前章已明。物之偏向。或爲固然。或爲自專。非他乃初施動者之何歆動於物也。如矢向鵠。非他乃射者有何歆動於矢然。是凡爲固然者。或自專者之行爲。必自然希願。至於天主所定之界也。因此而謂天主布列萬物優然云。

駁 物有咈天主治序者。以經言証之。經論惡人曰。其舌與計反主。又罰所不當罰。傷義若云無有咈天主

預圖者。則天主之降罰於人。不免傷義矣。而豈其然哉。

正 謂惡人之思言行反天主。非因咈天主治序也。反主命者亦向何善惟因咈其性之宜然。或於其分位之善好耳。

駁 云各物屬天主治序。則各物宜相和不相爭。而今不然。則何能免於咈主治哉。

正 正因物之互爭。乃見物有能咈係於何私所以然序。而不能咈係於公所以然序也。聽私物之相爭。乃謀萬物之和平。

分論宰治論第二

受造者須天主保存否 一章

經 曰因厥天主德之言。負萬物。

疏 憑信德。與本性之明。必須云。受造之物係天主保存矣。物存於物其義有二。一曲而適然。如於物除其所壞謂之存其物也。禁孩勿陷於火。謂之存孩。凡屬壞之物之存於天主皆是也。一直而本然。如物之係於某。非某則不得有。受造之物之存於天主皆是也。蓋受造之物。係於天主。非天主存之。將立歸於無。厄

[裁略聖師云然。

須知凡效之係於其所以然者。必因其爲其所以然而係也。如因作者爲其所以然。則其效因作而係。就有者爲其所以然。則其效因有而係。爲所以然者。有惟就作而非就有。試驗性物與制物。論制物。如工師之葢房。惟就作而非爲其有之所以然。葢房屋之有。隨模而有。而房屋之模。乃合成與次序。由於其所成之物。卽木石等是也。此與庖人治庖。必因火德同理然。則工師豈能眞爲房屋有之所以然哉。論性之物。亦莫不然。葢若有作者。而非爲模。就其爲模之所以然乎。則非直然爲有之所以然。惟爲其

效。惟就作之所以然也。凡同類二物。甲必不能直然爲乙模之所以然。若云不然。則將爲本模之所以然也。可乎。則其爲乙模之所以然者。惟就其質。即此質得此模也。此則謂爲所以然就作者。如人生人。火生火然。人係於人火係於火惟就作也故凡由作者之效受其歆動。就在作者之義乎。則係於作者。就作而不就有也者之義也。然亦有由於作者之效受其歆動。非就在作之義者。凡與已不同類之效。如諸天生下域。與已不同類之物皆是也。此等作者。爲其效之所以然。不但就

在質。並就在模之義。不但就作。並就其有矣。如論凡作者爲其效。就作所以然。其作用已息。物之作不能存。則論凡作者爲其效。就作並就有之所以然。其作用已息。物之有亦不能存。如火作用已息。受熱之水不存熱。日作用已息。受照之氣不存照。舉物皆然。蓋水質能受火熱。即就在火者之義。水若全得火模。則水存熱必矣。不全通火模。惟就何始。則非常存熱。惟何時存焉。緣通火不全而就何始故。論氣受光於日。非就在日者之義。即可受日模。而爲光原始。故日之

作用息。其光卽時息。緣光在氣無根故。今凡受造之物。視天主如氣視日光。日自有光。氣因日光而光。天主自有。受造者因天主之有而有。奧定云。主治萬物息乎。則萬物將息已。又他論云。氣因日得光。人因天主得明。無天主則暗。正指此義。

駁 不能不有之物。不須有何存其有也。受造之物。有不能不有者。凡有寓於物之本然是也。如天神。如各天。惟向一模。因本性固然爲有。不能不有者也。葢無有有者能。不基於模。緣有者隨模故。亦無有有者能。

不基於合模之質。緣向一模之質不能失其模故。則此等受造者固然爲有。豈必有何存其有哉。

正 本然之有。隨受造之模者。因天主之施爲而然。如光隨透明之體。因太陽施爲而然也。夫天神之模與天體之質。既因天主之施爲。而爲不能不有之物。則在天主豈不愈能收其施爲。而令歸之於無乎。是豈無須存其有者哉。

駁 天主較强於受造一切諸物固矣。受造作者之於其效。作用雖息。尚存其有。如工師作用已息。房屋尚

存。火作用已息。水熱暫時。尚存。則謂天主作用已息。受造者能存。不尤宜乎。

正 天主不能非爲物之所以然。則不能非爲存物之所以然。葢受造之物。其存係於天主。因天主爲其有者之所以然。非工師之於房。火之於水。非爲其有。惟爲其作所以然可比也。

駁 事物之勉强。由於作者使然。夫有也而至乎無。甚咈物性。而爲勉强之事也。緣每物性然向爲有故。則非何作者使之損壞。此物何得歸於無哉。今受造中。

矣神與諸天。性然屬不損壞之物。則雖天主收其施爲於此物。此物固不能歸於無矣。

正 此駁惟論存物之首義。即於物除其所以得損壞耳。豈凡物之存義止此哉。本疏已明。

駁 天主存物爲有。必因何作用。而凡作用。必有何行於其效也。今謂天主存物因何作用有何行於物。於義朱安。葢受造者。不因此作用而受有。緣已有者不得又受有故。又天主之存物有。非因何加。如因何加。則將天主或非常存受造者。或常加於受造者。兩皆

哪理。以此觀之。受造者之須天主保存。似未然也。

正 天主之存有。非因何新作用。惟因彼與物以有者之續作用也。而此作用。蓋無動無時而發焉。即如光之存於氣。由於太陽續不斷之施爲云耳。

天主徑存凡有否 二章

聖多瑪云。施物得有。施物得存。惟由於施此之一作者。天主因次所以然。施物得有。則物者徑存於次所以然。而非徑存於天主也。

疏 前章已明。存物之義有二。一曲而依然。凡收且阻

夫作壞者是也。一直而本然。凡物之有係於存物者。如諸效之係其所以然是也。受造之物存於受造之物。亦因是兩義。論曲。如鹽之固存肉食。令勿壞等。論直。如物有係於他物。有此多所以然者。既相序。則其效先係於初所以然。而後係於次所以然。是故初所以然固爲物得存之先所以然也。而諸中所以然。則次焉。所以然愈高且近初所以然。固愈先爲其所以然也。亞利論形物之有。全歸於諸上所以然。云初動即天主。爲物得生滅不斷之所以然。而次即太陽因

黃道爲所以然者。星家之論亦然。推土星爲七政之首。以爲恒物之所以然。則須云天主因次所以然。而非徑存萬有云。

駁 天主固因此一之作用存物。並造物也。惟時天主造物。既不用次所以然。則存物亦爾。

正 天主惟時徑造物。不用次所以然。然於受造之物。則置有序矣。序則此物見存於彼物。而此之存於彼。乃次然。其存於天主。則首然。

駁 物莫邇於己。非他物比。乃物不能存己。何能存他

物乎。則天主不用物存物固矣。

正 本然所以然。全存凡係於已者之效固也。至論造物。則不能與其效者爲已之所以然。而能與之爲他物之所以然。存物亦然。不能與其效者爲存已之所以然。而能與之爲存他物之所以然也。

駁 凡爲其效。不但就作。並就爲有之所以然者。則固存其效也。但凡受造之所以然於其效。惟就作。而非就有爲其所以然。緣惟就易動而爲其所以然故。如前章已明。則不能爲物存本有之所以然也。

注 受造之物。不能爲他物。就得新模與情勢。之所以然。然而爲其所以然者。惟就。何變易。緣受造之行爲。必預先有何底而行。故。但物模與情勢。已致於其效。則無變易。而克存物模與情勢焉。如氣受新照。既受照訖。更何變易。惟有明體施光克存其照。已耳。

天主能歸何物於無否 三章

經 向主曰。主責我但判案而勿怒。令我歸於無。

疏 循天主由固然而行之說。必須云天主不能歸物於無。緣天主之性不易故。但前論已明。見五卷第十七論四章

此說悖性天兩學。所謂天主自主而非固然造萬物也。故須云天主自欲造有。並存有。是卽常施有也。葢論物無爲有之先。天主能非傳有。而已受造。天主能不施有。卽息有。卽可謂歸於無云。

駁 奧定云。天主非爲物歸於無之所以然。準此。則物不能歸於無也。

正 非有者無本所以然。緣物者就爲有而爲所以然故。有也者本然爲有之所以然。奧定所云天主非爲物歸於無之所以然。信然。但物之受造皆由於無。因

而謂自有可以歸於無之故。若就天主而謂物歸於無。則惟依然。即收其作用於物。而物即時自歸於無也。

駁 因天主之善而物爲有者之所以然也。奥定云因天主之善而我等爲有。乃天主不能非善。則不能令物非爲有。則不能令物歸於無也。

正 天主之善爲物之所以然者。因自主。非因固然。緣天主不係於受造之物故。天主不生物無傷於義。不存物。豈傷於義哉

駁 天主若能歸物於無乎。必因其作用。而凡作用。將必至於何有。故作壞之作用。必至於何生。理學公論曰。此之生乃彼之壞。準此。則天主不能歸物於無。

正 天主將致物於無。豈因何作用哉。惟收其行爲於物。物即歸乎無已。

有何歸於無否 四章

引 前章論天主能歸物於無。今惟論天主現歸物於無否。

經 曰。天主攸造者永存。

疏 天主之行爲於受造者。有循性序而成。有不循性序而成。循性序而成之物。由各物性而知。非依性序而成。則向聖寵之顯明而知也。今論依性序者。無有一物歸於無。蓋受造者或屬無質。彼自無歸於無之能。或屬質乃就質而存。緣質無朽而爲生滅之底故。論非依性序者亦然。如物歸於無。則天主之聖寵將無由而顯。蓋惟物存。乃永顯天主之德能與善好也。

駁 終與始恒相對也。物未受造者。惟有天主已。物至則須云無物全歸無焉。

於其終。亦惟有天主也。

正 物先無而後有。所以顯天主造物之能。若已有而歸於無。不將阻其德能之顯乎。緣天主之存物。至顯其能。故經論天主曰。負萬物因其能之言。

駁 受造之能有限也。有限之能。不及無限。亞利形性學。徵限德不能動物於無窮時。此足據也。則受造之物。不能存於無窮時。是則將歸於無。

正 受造以得有者之能。但屬受之能耳。而屬授之能。乃天主之能爲物得有者之原始。故物存乎無窮。天

主德能之無窮使然。但受造之德限存於定時者。由因見阻而不得受爲有者之施爲。此由有何敵作者。緣限德抗敵作者。惟在限時故。然則受造而無有其敵。則雖具有限之德。莫非永存矣。

駁 諸模與依賴者。皆無質爲其分。然見有息已。是則歸於無。

正 模與依賴。不自在。故非爲全成之有。惟爲有也者之分耳。葢物因有而稱爲有也。但就其具爲有者之義。豈可謂全歸於無哉。葢物與依賴。雖無因何分而

有。亦必存於其質。或底之能也。能受物模與依賴

受造之受易於天主論第三

天主徑能動質以得模否 一章

經曰。天主由泥土造人。則天主徑能動質以受模。

疏天主必徑能動質以得其模矣。蓋受造之有。在屬授之下。則由彼屬授者。令出於其能而爲現有。乃質在天主屬下。緣由天主受造故。則質因天主之能出於其能而爲現有矣。此卽謂動質乎模。蓋模卽質之模也。

駁 亞利超形性學云。惟在質之模。能作模於此質。緣惟在質之模令物肖已故。天主非在質之模。則何能動質以得模乎。

正 物效肖其作者。其義有二。一就類。如人生人。火生火。一就德。即因物效之模。統然含在於其所以然之德。如日生草木五金。各於日非同類。則凡作所及之諸效。肖其作者固矣。今模與質在天主德能之界。故所生之合成。就統然之德。肖天主。而就類則肖施生之合成。如施生之合成者。能動質以

得模。卽天主亦然。但除天主外。凡不在質之模則否。緣質非統然。含於不在質之模。故天神與邪魔。雖有何行爲。於形物。必不能生模。惟致形種而生模云。

駁 設有何作者能生多效。而非定於一者乎。此作卽無所生矣。亞利靈魂論云。公臆不動。惟私臆動。此之謂也。天主之德。乃萬物之公所以然。則非借私作者。安得生私模哉。

正 天主行爲由於固然乎。則右論誠然。乃天主行爲因其明欲二德也。不但知萬模之公義。並知一切特

一者。故其定此模彼模於質也。一 任其意旨已耳。

駁 公有也者。係於公所以然。則定有係於定司所以然。其理一也。乃物之具定有。由於其本模。則物之本模。惟因司所以然。而無發於天主者矣。

正 夫司所以然之定於定效。由天主賦之令定也。天主既定所以然於定效。則自生定效矣。何疑哉。

天主徑能動何形物否 二章

經 載天主徑造萬物。其中有形物之動曰。天主申命。天以下水各滙厥聲。則天主徑能動形物也。

疏謂受造之所以然能生何效而造物者不能謬莫甚矣蓋凡形物之動或爲物得模之先引如熱爲木得火模之先引或隨其模如係形體輕重之動隨施生者之賦模也則凡動必由於施模者之某緣施模而引乎模者係此之一物故如火不但生火模並生熱爲火模之先引天主既能徑施模於質者則任厥意旨徑能動形體固矣

駁亞利性學證施動與受動宜偕有準此則施動與受動必須兩相接而觸矣但第阿尼削云在天主無

何接着。則天主何能徑動形體哉。

正 接着有屬形。如兩形體相觸。有屬德如怒觸怒。論屬形。天主無觸物。亦無觸於物。緣天主無形故。論屬德。天主必動物。而無着於物。蓋一切因性之德。絕不能上至於天主。第阿尼削所云在天主無何接觸。指此義而言。即無着於物也。然而天主之動形物。豈必須接觸哉。

駁 天主不受動而動物也。凡見臆屬希之有皆然。皆不受動而動物。則天主之動物。如見臆屬希之物。乃

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

天主之見臆惟於明司明司非屬形亦非屬形體之德則所謂徑動形物安在乎

正 天主之動物如見臆屬希之物信然但雖見希且臆於諸受動者而非常然天主惟常然見希而動於已緣天主凡行向本妙而行故夫天主雖非見臆於形物然不因而謂形物非受動於天主也

駁 亞利形性學証無窮之德動物在俄頃夫以形體之動而謂在俄頃悖理甚矣蓋凡動既在相悖二物凡動離甲界而就乙界謂動在俄頃乎則須云相悖者將在此

之一物。即甲乙二界將在此之一物也。豈不甚咈於理。準此。則形物不能動於無限之德。天主之德無限。何能徑動形物哉。

正 亞利惟證初動之德非屬幾何之德。其論云。初動之德無限。蓋能動物於無窮時。設無窮之德屬幾何乎。則其動將在俄頃。是初動之德非屬幾何之德可知矣。由此觀之。形物之動在俄頃。惟屬幾何。無窮之德耳。蓋屬幾何之德屬固。然則其動就全德而動矣。夫施動之德愈大。即其動愈速。乃無窮之德。越有限

之德於無窮。固無容何相擬者。今有限之德。既動物於定時。則無限之德。必動物於無何時。緣有時。即此時有何相擬於彼時故。至論不屬幾何之德。乃靈物者之德。不屬固然其行爲。必期於與物相宜矣。形物既不宜動在俄頃。則豈能俄頃而動物乎。

天主徑動受造之明司否 三章

經曰。天主教人知云云。教者動學者之明司。則天主動人之明司。

疏論形動。凡施形模者爲行動之始謂之施動也。論神動。

凡施靈模者。爲靈用之始。亦謂之施動也。靈用之始有二。一知德。一靈像。凡施知德或施物之靈像。則謂之動明司。天主施知德與物之靈像。則天主動明司矣。謂施知德者。葢天主乃最初無質之有。是爲最初知者。葢無質之物。隨有知識也。則天主爲知識之所以然。緣物倫凡爲其首。固爲諸物所隨之所以然。故謂施靈像者。葢天主爲萬有之首。有則萬有預在天主爲屬知者。緣爲其首所以然。而在天主因天主之勢故。則凡屬知之物。理先在天主。而由天主達於他明司。

得現知物也。由是知天主施明司知識之德與物之靈像。則天主動明司。明矣。

駁 凡受動之作用。非由於所寓之受動。乃由於施動者。而今明司之作用。則寓於所由之明司。緣明司之作用。不過於外質故。是則明司非動於他物也。何謂動於天主乎。

正 明司之作用。由於明司。爲次所以然。而由於天主。爲其初所以然。蓋明司所以能知物者。由天主賦其德也。

駁覺司動於屬覺之物。明司動於屬知之物。其理一也。天主妙有。不入我明司知者之界。乃超而距我明司甚遠。則何謂動我明司知乎。

正屬知之物。就印厥肖於明司。則動明司。乃天主肖印於受造之明司。不足以陳設天主之體妙。如前論已明。見三卷第十二論二章 則是天主非不動受造之明司。而又非入受造明司知者之界也。

天主能動受造欲司否 四章

經曰。我等欲而成由天主使然。

疏前章論明司云。明司動於其界。並動於知德者之原始卽天主。欲德動於天主爲其界。何以証之。蓋欲司雖不論何善好卽動乎。而論全且切之動。惟於天主而動焉。蓋施動之於受動。非作德强或均。則不足以令之全動也。乃欲司愛德之界。爲公善好。如明司之界卽公有而凡受造之善好皆私。惟天主爲公善好。故惟天主能備且全以動欲德。緣惟天主爲欲德之本界。且本所以然。故欲德動於天主。爲其賦欲德。蓋欲物非他。乃向乎欲德之界卽公善好者之偏向。而公善好

者之偏向。係於初施動者。爲其相宜之終向也。如於人事。指引於公善好。蓋係於御衆。然則天主之動欲德。爲其賦欲德也明矣。

駁 受動於外物。不免受强。夫欲德乃自專。無何强於外。則不得動於天主。

正 凡所受動爲咈其偏向之動。謂之强。誠然。受動於賦其偏向者。不得謂之强也。如重物下墜非强。緣下墜由施生故。天主動欲德。非强。蓋天主於欲德。正賦其偏向者也。

駁 兩相反之物。天主不能使之皆是也。如不能此之一物爲白並不爲白。欲德係自動。而非動於他。此論爲是。則天主何能動欲德哉。

正 凡因欲而動。乃自動。卽於內始而動也。但此內始實出於外始。自動而並動於他。固無所悖於理。

駁 稱受動爲動。不如稱施動爲正切之稱。如殺人之罪不歸刀。而歸持刀者。旣云天主動欲德。則功罪不宜歸人。宜歸天主矣。豈其然乎。

正 欲德但受動於他。而自全不動。則其行爲非善。亦

非惡矣乃欲德不但動於天主且並自動功罪何能免乎

於凡行天主行否 五章

經 曰王凡我等行爾與我等行

疏 有以爲受造之物無所行惟天主徑行如火不施熱水不施冷乃天主於火施熱於水施冷此說咈理舉兩端證之一曰果如其說則所以然之於諸效之序在受造者將缺而受造者亦有缺蓋諸效之具行爲之德作德者使然二曰若物無所行則行爲之德

在物爲徒然。卽受造一切諸物亦似爲徒然。緣萬物爲有。因能施其作用。且不全之物爲有因備全之物故。如質向模。模向其作用。而作用乃受造者之終向。故凡謂於凡行天主行。必須臆物固有本行行也。

須知物之所以然有四。其一質者。非作用之始。惟爲受物。效作用之底也。爲者。作者。模者。三乃作用之始。而次第分焉。論作用之首始。則爲者所以動作者行爲。次作者。又次則模爲作者因之以施行也。試驗匠之制物。其向爲卽工夫。如制棹椅。次備鐵具。而鐵因

其利以切木質。凡制物皆然。今於凡行。天主行。具有此三者焉。其向爲者之義。葢凡行既向何善好。或實眞。或似眞。而凡善好實眞與似眞。惟因通天主之善好而然。則天主卽爲凡行之終向也。次具作者之義。葢凡多作有次序。諸次作因首作之德而行。緣首作動次作於行爲故。夫諸作因天主之德而行。則天主爲凡作作用之所以然也。次具模者之義。葢天主不但動物於行爲。致物模與德施行。如良工備鐵以切木也。且又於物生作模而存其有。是天主生模爲作

用之始。不但爲作用之所以然。如施生者。謂之輕重之所以然。並存其模與德焉。如日惟存其光。而後色得顯。則謂之色所以顯者之所以然也。乃物模既在物內。而物愈臆先且公卽愈在物內。乃天主本然爲有之所以然。而在物至內。則於凡行天主行。必至親也。故凡性者行爲。聖經歸天主爲其與性者行爲也。經曰。主爾以皮且肉衣我。以骨且筋編我云。

駁 謂於凡行天主行。則天主。巳足彼受造作者。非徒然乎。

正 天主行足。就其爲初物作者誠然。然豈因而謂次作者之行爲徒然乎。

駁 一作用不能並由於兩作者。如此之一動。不能並爲兩受動者。若受造之作用。既由天主行爲於受造者。則不能並由於受造之物也。則是受造者無所行矣。

正 一作用不發於同倫兩作者誠然。乃此之一作用。發於初作並發於次作。此則何碍於理乎。

駁 作者謂作物作用之所以然者。就施其行之模也。

天主造物之始。豈不誠然至除造物之始而論天主復有何行爲於受造之物。

疏 天主不但於物施模。又存物於有。而致物行爲。並爲凡作用之終向。如本疏已明。

天主能作何物在物秩序之外否六章

聖奧定云。天主固有何行在性然常序之外。

疏 凡物所以然之於其效。固有何序發焉。蓋各所以然具有何原始之義。故所以然多。秩序亦多。而此序含於彼序。如此所以然含於彼所以然。而下所以然

含在上所以然之序也。試驗人序。一家係於家主。家主係於郡主。郡主又係於國主。今論物序。就係於初所以然者。則天主不能行何在物序之外。如云耳然。則天主將行爲咈其所預知矣。而豈其然哉。論物序就係於各次所以然者。則天主有何行在物序之外也。葢天主不屬次所以然序下。而次所以然屬天主下。乃其發由天主非固然也。惟任其欲。葢天主卽欲改置他序。異於現有之序。任其意行不拘現序。無所不可。且又不必有所借於次所以然。而自能發次所

以然所不能及之效也。與定云。天主行佛因性常序有焉。行佛至律。則無有。緣天主不得有所行佛已故。

至律卽天主

駁 行何在性序外。似乎佛性。然與定云。造性之主。不造何佛性者。準此則天主不能行何在性序外矣。

正 物在性序外。其義有二。一因作者之作用。非因性之向。如人動形之重者往上。此謂之佛性者。一因彼作之作用。爲因性作用所係。此則非佛其性也。如海潮驟至。雖在水性就下之外。乃由天施爲下域形物

所係不得不然也。凡物性序。既由天主所賦。則有何行在此序外。何得便謂咈性乎。與定云。天主所行。即物之性然。爲凡物之規數序所由發云。

駁 義序由天主。性序亦然。夫天主固不能有何行在義序外。如云不然。則將行何不義矣。而今無之。則亦不能行何在性序之外。

正 義序向最初所以然。爲凡義者之律。而性序之所向。則在次所以然矣。故不同。

駁 天主固造立性序者。今又云天主能行在性序外。

豈天主將屬變易乎。

正 天主雖造立性序乎。不因而限已。必循之有故不敢越也。然則何變易之有。

天主凡行性序之外爲聖異否 七章

聖與定云。天主凡行在我等習知與因性常序之外。謂之奇異也。

疏 異迹之名。相。由驚訝而得。葢凡效顯而所以然隱。如見日食。而不知其所以然。則驚訝焉。亞利之論也。然不知顯效之所以然者。愚人耳。愚人見日食異之。

而在星士則否。乃聖異之爲物。其所以然。凡人皆不知也。非爲此知而彼不知。是知凡係於天主。而我等不知其所以然者。謂之聖異也。

駁 寰宇與靈魂之受造。及惡人改爲義人。皆由天主而係性序之外也。緣非因何性然之作用而成故。此非謂之聖異。則非凡天主行在性序之外謂之聖異。

正 萬物之受造。與罪人之改爲義人。雖惟由天主而成。然不正切謂聖異者。緣此等原非他所以然可成故。而受造之在萬物改惡之。在罪人義分應爾。是何

得謂在性序之外乎。

駁 凡難能及非常之物。與越人性越人望者。謂之聖異也。但物有在性外而非難能。如以微藥療奇病者。又常有而非異常。如昔病者群之市。俟宗徒伯多羅來顧得立愈。又非越人性力。如發熱即刻愈。又不越人望。如世界終日。衆人將復活等。合而觀之。則非凡在性例外謂之聖異也。

正 聖異謂難能者。非因所成之物貴也。惟因越性而已。謂之非常。非因非常有。惟因在因性常行之外。又

物謂之越性力。非但就本體。又且就越行爲之勢與本序。又凡越因性所望而不越因聖寵之所望。如復活。亦謂之聖異也。

駁 聖異之名相。由驚異而得。人所驚異。槩在明顯於覺司者。乃有在性序外。而非顯明於覺司。如宗徒不學而知是也。則非凡在性序之外謂之聖異。

正 宗徒之知。雖本然非顯。然必顯於其效。故可爲奇異也。

聖異中有此大於彼否 八章

經曰。余（即耶穌）所行功。彼（即信天主者）亦將行而踰之。

疏視天主之能。即無奇異矣。蓋諸奇異之行以擬天主之能。悉皆微物耳。經曰。群靈在主前。猶水甕之滴然。蓋凡謂之奇異者。因越因性之德力而名。苟愈越其德。則愈謂之大矣。事物之越性力。其義有三。一就物體。如兩形物者並在一所。太陽退行。人身得永福此性力所絕不能及者。乃上品聖異也。二越性力非就所作之物。乃就作在於某物。如死者活。瞽者明等。蓋性力雖能令物具活。不能令死者活。雖能生覺者

視。不能瞽者視。故此爲中品也。三越性力就行爲之勢與序。如病人借天主之能。不用何而即痊愈。如天無因性所以然。而忽然下雨。此下品也。皆就邁性各異。因分各品焉。凡駁以本疏正之。

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

超性學要

論宰治萬物

卷之二十六

8i. Volum: Cod. an.
Tom: 3. C. A. Tho: de Gu=
bernat. Universi.

III. 208
Lib. 3

22

超性學要第一大支第七段目錄 論宰治

卷之二十六

形物之作爲論第四

形體者有作爲否 一章

下域之物由形天之施爲而成否 二章

形天乃人作用之所以然否 三章

形天有何施爲於邪魔否 四章

形天凡屬其施爲之下令其爲固然否 五章

論命論第五

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA

命爲何物否 一章
命在受造之物否 二章
命不易動否 三章
萬物在命屬下否 四章

論所係於人之作爲論第六

一人能教他人否 一章
人因靈魂之德能易動形質否 二章
離身之魂能動形物易其所否 三章

人之生人就靈魂論第七

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

覺魂偕人質具發生否 一章
靈魂由質具而生否 二章
靈魂偕寰宇受造否 三章
傳人就肉身論第八
滋養有變化於人性之實否 一章
質具爲滋養之餘分否 二章

超性學要第一大支第七段 論宰治萬物

卷之二十六

形物之作爲論第四

形體者有作爲否。章

聖第阿尼削歷陳形火之情。而作爲卽寓其中。

疏 形體之有作爲。人所目擊。不必推求也。至論如何作爲。謬說約有二。一說未則波諾學士謂形物全無作爲。而凡形體似作爲者。非形體之作爲。乃何神德通達形體者之作爲。是云火不施熱。乃何神德通在火

者而施熱也。此說似本於巴拉篤。蓋巴拉篤以爲凡在形質之模。必且定且限在於此質。而惟離質之模爲且公且直模也。此離質之模。實爲諸彼在質者之模之所以然。準此。在形質之模。既因幾何限於此特一之質。則以爲形物因幾何。爲特一之所以然且限者。阻其施爲弗得傳達於他質。而惟神而無質之模。無限於幾何。則能達作用於他質焉。但此說。非證形體無作爲。惟證非公作爲。蓋物之通模若干。因而通其情若干。如通光若干。則通可見者若干也。夫行爲

乃直然現作用之本情就現作用之義也因此凡作者作爲謂之肖已是故物就其無定膠於屬幾何之質乃爲無限且公作者就其定膠於此質乃爲限且私作者設使有離質之火模誠可謂凡作熱之所以然若在有質之模乃此作熱由此體達彼體者之所以然明矣因此作用之爲物須必兩形體相接而成焉二說德未士古以爲形體凡行爲則其體發細微游塵於受作者形體之孔此卽云爲形體之作爲也此論亞利生滅之論斥之若然則受形體凡受非全體

受而作形體凡授則將自滅矣皆顯然爲非也故須云形體者就屬現而行爲於受形體而受形體者就屬能受其行爲云

駁 與定云物有受作而非作者形體是也有惟作而非受作者天主是也有作並受作者神體是也

正 此與定槩言全形體耳所謂形體者乃無何物屬其下以施其行爲者非神物行於形物而不受造者行於受造者可比然則此形體就屬能不過爲彼屬爲形體者之屬下而已

駁有自不動而動萬物即造物者則亦宜有惟受動而不施動即形體者

正但受動而不施動者此屬能之元質爲然若形體之爲物由屬能與屬爲而成其爲作而受作也必矣

駁凡具形體之物皆因幾何而受限也幾何之爲物阻隔物體令不得行動且施爲緣幾何含且潛於物體故如氣有陰雲不能受光然試驗在形體之幾何愈多其體則愈重而難動也

正本疏已明幾何非能阻隔形模令絕不動乃惟令

形模爲特一而阻之。勿爲公作者。駁所謂形物之重。令形物不動。試驗不然。一亞利寰宇論證幾何之增加。非物所以爲重之所以然。二凡物愈重。則因本性之動而愈動也。三作爲之爲物。非因屬所之動而成。

如德末之謬論。惟因出於其能而行爲也。

駁 凡作者因近最初作者。則具作爲之能。乃形物離最初者至遠。緣最初至純。而形體至雜故。則形物何得行爲乎。

正 至遠最初者。即天主。非形體。蓋形體得就其模。何以

肖天主。蓋至遠天主者。惟元質屬能。而無絲毫之屬爲云。

駁 謂形體具作爲者。則行爲以得體模。或以得依模。不得謂行爲以得體模。蓋形物有何作爲之始者。惟屬作爲之如何也。此卽依賴。依賴豈能爲體模之所以然哉。緣所以然貴於其效故。又不得謂行爲以得依賴與定云。形體依賴之行爲。不過本底之外。則謂形物者作爲非也。

正 形體之作爲。行爲以得依模。並以得體模。蓋屬作

者之情卽熱。雖屬依賴。然行爲因體模之德。而屬其司。是能生體模焉。如元火就屬魂之司。乃有何行爲於生臟肉。而其生依賴者。則惟因元火之本德也。夫依賴之行爲。過本底之外。非咈依賴之義。惟過本有之外。則咈其義。駁者謬臆此之一依賴。由作者達於受作者。乃引與定云。依賴之行爲不過本底之外。而不知與定別有意旨。非是之謂也。

下域之物由形天之施爲而成否 二章

聖與定云。粗濁且下形者。由彼精微且上形者依次

而治。第阿尼削云。日光使形體生。且活。而育。而長。而成。

疏 凡衆必由於一者。則凡動必由於不動者。緣無動者之勢態惟一。而受動者之勢態衆多故。故物愈不動。愈爲凡受動者之所以然矣。今形天在形體中。愈不動之體也。蓋形天惟就所而動。即周動。他形物有多動。即變化生長等。以此則下域形物之多動。固歸於形天之動爲其所以然。

駁 有作有質。則足以成萬物焉。在下域有質者受。有

作者授。因冷熱互悖之情變化萬物至足矣。何又須上天之施於下域乎。

正 在下域行爲之始。惟屬元行者作爲之情。即冷熱等。若謂下域之形模。惟就此情而相別異。則不須更有在下域之上之他始矣。但諦思此情。惟當屬質之緣引。而得形物之體模耳。豈便足以行爲乎。緣質不足以行爲故。故此屬質情之外。必須更有行爲之何始。巴拉篤一家。置離形之體。而謂下域諸體從此得體模爲其始焉。然此亦未足。蓋離形之體。無動之體

也是其施爲之勢將恒一而無異因而下域之諸形生化盡將無異盡屬同類也而今不然則必須依亞利生化論別置行爲屬動之始因其德澤爲下域諸變化並諸形體相別異者之所以然此卽形天也是下域凡生且動以得物類者皆可謂形天之司所以然亞利性學云人偕日生人指此義也

駁 作者所生肖巳之物也下域一切諸物因受冷熱乾濕而成乃天體無受冷熱等情則何謂形天爲凡下域得成者之所以然乎

正 天體之肖下域諸體。非因類肖。惟因德肖也。即凡生在下域之諸物。天體統然。具焉。今謂凡物肖天主。亦指此義。

駁 輿定云。屬形之物。莫顯於爲男女。人爲男女。非由天體之施爲。試驗孿生在此一之星宿屬下。而一爲男。一爲女。由此推知。形天之運動無所施爲於下域形物也。

正 天體之施爲。乃就質勢。各異。而見受於下域者。亦各異也。人胎之質。或不全具生男之緣引。則質之一

分生男而一分又生女也何足怪乎與定所論用以辨斥占星之謬意以星宿行爲之效卽論在形質者亦有變況在靈魂者緣形質之緣引有各異故

形天乃人作用之所以然否三章

聖達瑪則云形天非人作用之所以然

疏前已明形天施爲於形體直而本然施爲於魂德曲而依然蓋此德之作用因其司有阻而阻如目溷濁視物則不明然故據彼明欲二德屬形司之德之謬說則須云形天固然爲人作用之所以然而人類

固然被行於本施爲。與無靈之物。由形天之施爲。性然而成同。準此則人類將非自專。而其作用乃定於一者。與性物等。此豈不大悖人性哉。

須知形天施爲於明欲二德。乃曲而依然。即因明欲二德有所取於膠形司之德也。但明司之取。與欲司之取各異。明司取於屬下臆德。乃固然。故臆德或思德且記德有溷乎。則明之作用隨而固然溷矣。欲司則不然。雖隨屬下希德之偏向。但非固然隨之。蓋在慾與慾諸情。雖能令欲德有何偏向。但欲德仍自專。

可隨亦可不隨。是故形天施爲下德因而受變之達於欲德。爲人作用之近所以然者。轂疏於明德也。故謂形天爲人作用之所以然者。惟彼士謬臆明司不異於覺司。與然其實明欲二德非形司之作用。則絕不得謂形天爲人作用之所以然明矣。

駁前論天神見十四卷第十七論三章云。形天由天神運。則凡形天之施爲。皆屬天神之所司也。夫天神固在靈魂之上。則能歆動我靈魂。因而能爲人作用之所以然必矣。

正 天神與形天皆施動也。天神由形天以動形物。而其動人之明德。則由直施其照也。然不能動欲德。前論已明。見十四卷第十八論二章

駁 凡殊異之物。必歸於恒無變易之始。人之作用殊異多端。則歸於恒一形天之動。爲其原始必矣。

正 如論形物多異之動。歸於恒一形天之動誠然。至論欲明二德之作用。則歸於恒一之始。即天主之明欲是也。

駁 星家占驗係人明欲二德之作用。故每預示其事。

豈非形天爲人作用所以然之明驗哉。

【正】人多循慾。慾卽覺欲之動。而屬形天施爲之下。夫人能克此欲者鮮矣。故星家得預示其事。然亦惟總然而非特然也。智者因自專以克其慾。則星家之術窮矣。諺曰。智者主星。蓋主本欲也。

形天有何施爲於邪魔否四章

聖多瑪云。邪魔本性在形天之上。則非屬形天施爲之下。緣作者須貴於受作者故。與定之論也。

【疏】論邪魔古有二說。一以爲無邪魔。而凡歸於邪魔

之妖術。非因邪魔。乃因天之德而成。此論非也。每驗此寰宇藉邪魔之力多有所成。非形天能及。如魔憑人身。輒言異域方言。其所援引。每及從未聞見之詩書。又如師巫令石像發言。且行動等事。此豈因天德而成哉。乃巴拉篤一家又一說。即第二說邪魔誠有但其形屬氣。其靈就情屬受傷之生覺。準此。則論邪魔不異於論人。而形天不能有何施爲於邪魔也。然而巴拉篤此論。亦非。蓋前論已明。見十一卷第一論一章邪魔乃純神非合形之體矣。故須云邪魔或論本然。或論依然。不

能在形天施爲之下也。

駁 凡上弦之某日。邪魔輒能困苦癲人。使非爲形天之屬下。何爲其然乎。則形天有所施爲於邪魔無疑。

正 月盈等日。魔困阨人。其故有二。一謀汚天主所造之物卽太陰。熱路尼與朔所二聖師云然。二邪魔之行爲惟就性物之德而行爲。如前論已明。見十四卷第十七論

四章 故凡有行爲必詳察各物之情以得其所圖之效。乃人四液與腦甚濕。切爲月施爲之屬下。故月本然動四液。邪魔因於上弦某日借人腦爲生覺之德所

成者之緣引。以涸人形想也。

駁 巫士之召邪魔。每以某星行天爲約。如果邪魔非形天施爲之屬下。何爲因星被召乎。

正 邪魔約於某星赴召。其故有二。一誘人信星宿有何神權。二借星之形質。其得其效之何緣引。

駁 形天較强於下域諸德。明甚。下域形物。如某草某石某獸某人。其聲音像貌等類。各有召邪魔之能。況天德乎。

正 與定云。各形物之感邪神。雖非如生覺之希飲食

乎。然而神靈設有形迹以顯其神權。亦爲邪魔所甚願也。

形天凡屬其施爲之下令其爲固然否 五章

亞利羅羅書云。在天非凡爲何物之兆必然。如兆有風雨。必有風雨。則非凡由形天諸效爲必然卽有著。

疏 此題一分在前已明。一分今詳之。葢形天有何歆動於形物。如本論已明。見三章而欲德循之。則非固然。故雖形天之效。不但寓人。且又寓人作用所及之物。然而欲德並可阻之。以有自專故。至論性物。則無有

自專故不可謂循形天之歆動而又或否也古士中有以爲在形物凡行必固然行蓋云凡有必有所以然而凡有所以然則固然有其效此論亞利超形性學就彼所據兩端駁之一曰所云凡有所以然則固然有其效此說非也蓋所以然之向其效間有不得效者故非固然向其效而此所以然所以不得其效者由於何所以然阻之則此阻乃固然也二曰所云凡本然有肖所以然是也但適然有無所以然蓋適然有非直有緣非一故如白者如樂師者必各有其

所以然。但自樂師無何所以然。緣非直有與一故。今凡有所以然能阻彼何所以然之效者。其向彼何所以然。非固然。乃適然也。故其向爲就爲適然。無所以然。因而所隨於此施爲者。不歸於預有所以然。而固然得其效者焉。如屬土火體生於上域。而今下降乃天德爲其所以然也。而下域有受燃之何質。亦天德爲其原始。但火降遇此質。而焚燬之。此則非形天爲其所以然。而爲適然。必矣。由此則知。非凡形天之諸效。必固然矣。

駁凡置作所以然。其效之隨之必固然。形天因本動與情爲厥效之所以然。並爲固然有則其發效。必固然矣。

正 形天爲下域諸效之所以然。惟因所屬之司所以然而然。司所以然。雖常發其效。然亦有不發之時。則何得謂形天爲其效之固然所以然哉。

駁 其質若全伏作德者。則作德在於質者之效。莫非隨之下域之全質。莫不伏形天高貴之體。則形天之效固然見受於質矣。

正形天之德。非無窮之德。故達其效於質。必須所之幾何。與他一切勢情之緣引。如其所相距。果遥阻形天之施日之施北方南方其效各一質。或粗且冷且熱等情。亦能阻形天之效也。

駁云形天之效。非由固然發之。必由因何所以然阻之。但凡形體能阻天效。必須歸於形天之何德。爲其原始。緣形天乃下域凡所成之所以然故。此原始。既爲固然。則固然能阻形天之他效。是則下域所成之物。莫非固然。

正 凡所以然阻他所以然之效。雖歸於形天何德。爲其所以然。但兩所以然施爲。既爲依然。則非歸於形天爲其所以然。如本疏已明。

論命論第五

命爲何物否 一章

引 命乃不得辭避之隱所以然。

聖多瑪云。凡非物者。不得限解。波厄爵限解命曰。命乃依在易物者之序。天主預圖所以致各物於各品者。則命爲何物也。

疏寰宇下物。視下所以然。則有適然。而視上所以然非適然。乃特然。如王人遣二役各之市。彼此不相聞。而相遇於市。是則彼此互視。乃適然。爲在其意之外。視王人之遣之。則非適然。乃特然也。古有士以爲下域適然之物。無上所以然。是云無命。無預圖。此說前論預圖見六卷第二十論二章已明。其不然。又有士謂下域適然之物。係人事。係性物。皆歸之上所以然。卽形天。是云命非他。卽人生在於某星序之下。此論亦非。舉兩端証之。一論人事。前論已明。見第四論三章人作用屬形天

施爲之下者。惟依然且曲然。而命所以然。既於屬命下之物有相因。則乃直而本然行爲之所以然也。二論凡適然之物。前論已明。見第四論五章適然之物。本然非有。非一。而性然之作用。必底於一者。是不得謂依然之物。本然爲屬性作所以然之效也。緣無何性所以然本然。臆裁樹之人。令之得金故。臆裁樹而得金乃適然之事今形天之施爲於物。屬性然之所以然也。因而其效在寰宇乃性然。則謂形天作德爲下域適然物者之所以然。非矣。故須云凡適然而係人事係性物。必歸於

何預排之所以然。卽天主之預圖。葢凡爲適然之物。莫不於何明司臆之爲何一。若云非屬天主預圖。則明司將不能臆裁樹而得金。爲適然之物明司能臆裁樹而得金。亦爲能作。卽如有人明知某地有金。引某人裁樹得之。是凡適然之物。歸於明所以然預圖萬物。卽天主之明達也。緣惟天主能動欲德故。如前論已明。見二十五卷第三論四章是凡人作用序欲德爲其始者。宜惟歸於天主矣。由此而知。寰宇凡所成物。因屬天主預圖之下。而分排者則謂之命云。

駁 聖教諸師皆不用命名。厄峩略聖師曰。奉教者勿謂命爲何。

正 聖師不用此名。葢外教以命爲何星之分排。與定云。若人事歸於命。卽天主之預圖。稱謂之命也。然宜存其義而易其名。

命在受造之物否 二章

波厄爵云。命乃依在易物者之序。

疏 前論已明。見二十五卷第一論六章天主之預圖。由司所以然而成其效。夫效序有二義。一就在天主。謂之預圖。一

就在司所以然。分排於天主以發作用。是謂之命。波厄爵云。或因天神之德。或因邪魔之謀。或因靈魂與全性及形天之動。或統然或分然。承天主之預圖。則成命之綸緒也。前各具本論。見一章又二十五卷第二論二章由此則知。命就序於天主。以發其作用。乃在受造之物矣。

駁 命在受造之物者。或屬體有。或屬賴有也。云屬體有。或屬賴有。必因受造之物多而多。命豈有多哉。必須云命不在受造之物。惟在天主。

正 命謂之序。非因體有。惟因依有。即屬互視也。此序

視所以然則一。視其有相因於諸效或於司所以然則非一而爲多。

命不易動否 三章

波厄爵云。命乃不易之序。

疏 司所以然之序。即命具有二義。司所以然之分排一也。分排之原始。即天主二也。此題因有二說。其一以爲司所以然之序。乃直然固然。因而云萬物由於固然。蓋云事物各效。由所以然而發。所以然已有。發其效。必固然矣。此說前論見第四論五章明其爲非。其二反

是蓋云命卽係於天主預圖。乃屬易動之物。因此上古厄入多國人。謂用何祭。可以易命。前論亦明其爲非。見六卷第二十一論八章蓋咈天主不易之預圖也。正論曰。視命就司所以然之義。命則屬易。視命就天主預圖之義。命則固然不易。固然者非直然固然。乃因然固然如謂若天主預知某出門。固然出門。此卽謂因然固然也。因此波厄爵既云命序屬易動。卽接上文曰。命由天主不易預圖之始。則不易也。

諸駁以本疏正之。

萬物在命屬下否四章

波厄爵云。在預圖屬下之物。有越命序。

疏前章已明。二章命乃司所以然之分排。以發天主預圖之效。是凡在司所以然屬下。即在命屬下。而凡徑由天主成。非在司所以然屬下則非在命屬下也。如物之從無受造。靈性得永福等超性事皆然。波厄爵所云。近天主之物不易動。而越屬易之命序。正指此義。由此而知。物愈遠元靈者。即天主則愈拘命聯。緣愈屬下於司所以然之固然故。

駁波厄爵云。命動天。與星調四元衍生物之變化。凡生滅由此。而復生人之作用由此。不解之結而聯。可知無物不入命序之下。

正駁所引之物。乃因詠所以然而受成於天主。故在命序屬下也。豈一切諸物盡然哉。

駁與定云。命就歸於天主欲與能。爲何物也。又他論云。凡所成之物。天主之欲爲其所以然。則萬物在命序屬下矣。

正命歸於天主欲與能。就爲其初始。豈因而謂凡屬

天主欲與能。在命序屬下乎。本疏已明。

駁 波厄爵云。命乃依在易物之序。而凡受造之物。必屬易。惟天主爲不屬易之有。則命在於凡受造之物矣。

正 受造凡物。雖有何易。但其中有不由於屬易之所以然。則不在命序屬下。如本疏已明。

承前當論凡係人類之作爲。爲形神二物合成之體其論有二。一人之作爲。一人之傳類。

論所係於人之作爲論第六

一人能教他人否一章

經 載聖保琭宗徒自稱爲師。

疏 事物之效。由於外始者。有惟由於外始耳。如房屋之模。由於制者而已。有由於外始。又或由於內始。如病得好由於藝。外始或由於本性。內始故於此。效須知有二。其一藝者之效。倣傚性者。性者且變且引且除彼爲病所以然之質液。即藝亦然。其二藝者之行爲。非如本所以然。惟扶持本所以然爲其內始。且使性者能發其本效也。如醫者以食飲以諸藥堅固性者。令

得所希之效也。至論人得物知亦然。由於內始。凡推論而自悟是也。亦有由於外始。凡受教於他人是也。蓋人人性然具有知者之始。即作明悟之光。即時性然得知諸學公端焉。凡用此公端以得私端。則自得未知者之知。而由所知者至於所未知也。師也者。由人所知之物。引之於未知。亞利名理探所云。凡學與藝。由預有之知而成。正指此也。夫由學者已知。師引之於未知者。其勢有二。一師設何端扶學者。明司以得物知。如設少公某端。令學者由所已知。且相較而

發斷用。或設何譬與何相肖。及相悖等。令學者之明悟因以見導乎未知之眞實也。其二堅振學者之明司。非同在上授德。扶持在下受德。如上品天神照在其下品天神也。緣凡人之明司。屬同性之倫。故其所謂堅振明司者。葢學者。或自不能相較。由首例得收例。師乃設初旨公端。令學者自得之。因此則謂師令學者得知云爾。

駁 經曰。爾等勿稱爲師。註曰。勿以敬天主者敬人。則作人師者。係天主。豈宜於人哉。

正本疏已明。人師惟扶外學者得知。如醫者扶病人得好。然至於內性者本然爲病人得好之所以然。明司之內光爲知物者之本所以然。而此兩物即得好得知皆由天主。論人得好。經曰。天主治爾諸病。論人得知。經亦曰。天主教人知。蓋天主光印我等。令人知萬物云。

駁謂人教人。是師將由本知。令學者得知也。夫令物肖已之情。屬作爲之情也。若然。則知識之爲物。有如冷熱等作爲之情矣。而要豈其然哉。

正師令學者得知。非如因性之作者。用作爲之情也。惟屬引人得行爲者之原始耳。

駁凡知物須二。靈光一。見知者之像一。人之教人。非能與其靈光及其像也。則何謂人能教人乎。

正人師令學者得知。非直與之靈光及像也。惟動學者可因本明之光。自成靈臆而知物云。

駁師之有功於學者。惟以言以點。設何表號耳。然而表號。非能生知於學者也。葢或設物明號。或設暗號。云明號。則學者無所學於師。緣學者自明故。云暗號。

亦無所學。如西士設西語於中士。中士將何所學。則何謂人教人乎。

正 師之設號於學者。乃總然明。而特然暗。故當承教時。雖或因本明之光而得物知。終不得謂已教已成。已爲已之師。緣視彼全知在師者。遠不及故。

人因靈魂之德能易動形質否 二章

聖與定云。形質惟順天主命。

疏 前論已明。見十四卷第十七論二章 惟屬質模合成之作者。或天主統含質模之德爲最初質模之原始。乃能易動

形質。以得模焉。前論見十四卷第十七論二章曰。天神因性然之德不能動形質。惟能致形作者發性然之效耳。夫動形質天神不能。況靈魂乎。必也藉何形物。乃能易動形質也。

駁 經曰。誰毒爾目。勿聽實言乎。註云。人有以其炙目毒人者。而嬰孩受其毒尤甚。使非靈魂能動形質。何爲其然哉。

正 靈魂竭力注思何物。肉身之精氣隨變。而其變切在於目。葢因至微之氣所寓也。亞利寢寐論云。婦女

於月水行時照鏡鏡則朦靈魂亦然激切行惡之心如巫婦其視毒人而嬰孩尤切受其毒由其肉質細微易受外施故又由邪魔效力於巫婦天主曾許之

駁 人形體較貴於一切下形明甚乃靈魂凡有何臆肉身則受變或熱或冷有之試驗忿怒與驚懼者或至病而死人身尚易動於靈魂何況他形體哉

正 靈魂合肉身因爲其模而覺欲頗聽理命者乃何形司之用也因此靈魂凡臆何物覺司隨有何行爲而變焉然其行爲惟於本身豈能變動他形體乎即

有變動。亦惟因本身之變而然。如上正已明。

離身之魂能動形物易其所否 三章

亞利靈魂論云。靈魂不能易動他形體。惟本身耳。

疏 離身之靈魂。因本性之德。不能易動何形。葢靈魂合肉身。乃活身而動。若有何肢不活。則不聽靈魂之命。以易其所矣。則離身之魂。不能活何身。明甚。故云因本性之德不能動肉身。如其有動。惟因天主之德而已。

駁 前論已明。見十四卷第十七論三章形體須神體之命而動。離

肉身之魂屬神體也。則能易動他體必矣。

正 神體之中。有非限於何形體者如天神。本性無膠形身。故能動形體。若離形之體。性然限於何形體之動。如靈魂性然限定動本身。爲本身模。則何能性然動他形體哉。

駁 史記西滿術士。令已見殺之孩童。仍收存其靈魂於本身。使非靈魂能易動形體。何爲其然乎。

正 奥定云。邪魔欺人。而冒死人之魂。往往有之。西滿不謂邪魔。而以爲已死者之靈魂。其迷於邪魔甚矣。

人之生人就靈魂論第七

覺魂偕人質具發生否 一章

聖多瑪云。在種之德。視由種而生生覺者。如在四行之德。視由四行而生生覺者然。如凡生於朽質之生覺者然而凡種不外四行。則一切生覺之魂。莫非生於四行之德也。經曰。水生鱗族及諸羽族云云。則凡由種而生生覺者。必生於在種之德也。

疏 有以爲覺魂從無受造於天主。此論依覺魂爲自在。本然具有與作用之說。則是。蓋既本然具有。本然

具作用。是本然宜受造也。但前論已明。見十七卷第一論二章

覺魂非自在本然具有與作用。如云不然。則覺魂將不與肉身同壞。而今與肉身同壞。是知論覺魂有者之勢。不異於論他形體有者之勢。即非本然有。惟因自在之合成者而爲有焉。故惟於合成者受成爲宜也。今施生之爲物。莫不與受生之物相肖。則覺魂等模性然受於何形作者。使因何形德。而形質出於其能而行爲也。乃作德愈强。愈遠施其作用。如形體愈熱。其施熱愈遠。然則具生命之形體。性然在具生命

者之下。而具生命者必生肖已之物。且無何在於其間。而自親其物。如火自生火然。是則具生命之作者。爲較强矣。故生物者有用何中。有不用中。不用中。如育德由肉生肉。用中。如傳類之德由種而生生覺。葢施生之魂傳達何作德於生覺或植物之動。如本作者傳達行動之德於器具然。但謂勿受動於本作者。或受動於司作者。可置不論。則謂受生之魂生於施生之魂或受生於其種之德。亦可置不論。

駁 凡非由質模而成全體者。非因傳生之道。乃從無

中而有緣非由質則無所由生故覺魂乃全體也不則何能動形體乎乃形體之模非由質模而成則覺魂非傳生乃從無中生矣

覺魂非全體本然自在如前論已明見十七卷第一論三章故不再論

駁 施生之始在具生命者由傳類之德也傳類之德屬有魂之能而在覺魂之下矣夫作者不過本品而生物則覺魂非由傳類之德而生也

正 施生之德其施生非但因本德且因全魂之德也

故植物之生德生植物而生覺之生德生生覺緣魂愈全其德愈能生全效故

駁 施生者生肖已之物是凡傳類須受生之模現在於傳生之所以然乃覺魂就其全就其分非現在於質具所以然 爲傳生之緣覺魂惟在於肉身之何分故而無肉身之何分在於精質具蓋未有肉身之何分由質具與質具之德而成也蓋覺魂非由質具而成

正 彼在質具之作德由施生者之德而發屬其魂之何動而非魂與魂之分乃惟具其德也如鋸或斧無

具棹椅之模。惟具將得棹椅之何動焉。故此作德非須現具何司。乃基於氣在質。具內屬沫之類。故其色白。此氣又具何熱由天德者。緣下形由上形。即天德以傳類故。如前論已明。見第一論三章乃於此氣。魂偕天德而施工。故謂人偕日生人也。四行之熱。屬魂德司所以然。亞利靈魂論也。

駁 若云質具具覺魂之作始。則試問生覺已生。此始存否。云存。則問此作始於受生之生覺合一否。云合一。則施生與受生。作者與受作者將爲一物也。咈理

甚矣。云不合一。則須云。一生覺將具多屬模之原始。又咈前論見十七卷第三論四章所云。一生覺惟有一屬模原始。即一魂也。若云作始不存。則作者之行爲將至於自壞。又咈理甚矣。則須云覺魂非由質具而生也。

在全備由交合而生之生覺。作德在雄。亞利生覺論也。而雌則與之以胎質。此質已有。即具覺魂。然不現施爲。如寐者具覺魂。而不現施爲。然嗣此而吸資養。乃視施爲。蓋此質特因雄之施德受變。以至於現施爲。非此一之德。而能自成覺魂也。若然。則施生與

受生將爲此一之物是將肖資養生長而不肖傳生之工也非矣故必覺魂要分已具特因質具之作德覺魂方始行爲以得本身之全體且資養且生長而此在質具之作德至質具已亡及在質具之氣已散則其德亦息焉葢此德非原作者惟屬原作者之司乃物效已成而司之動隨而息也不亦宜乎

靈魂由質具而生否 二章

聖教定論云靈魂非由男女交合而種

疏 在形質作德萬不能傳其作用而生無質之效舉

三端証之。一曰。明達之始在人。爲超越形質之始也。緣具有作用不與形體共故。是在質具作德不能生明達之始矣。二曰。在質具德之施爲。藉彼施生者之魂德而施爲。緣靈魂乃肉身之模用肉身以施其作用。而靈魂之發本作用。肉身則不與之共故。則明達之德就屬明達。不能至於質具也。亞利生覺論所云明司由外而來。正謂此也。三曰。靈魂無肉身而具生命之作用。則自在也。如前論已明。見十七卷第一論二章是則宜本然爲有。且受成矣。益此無形之體。必不能由傳

類之德而生惟由天主從無中造之今若置靈魂由施生者而生是將置靈魂爲非自在肉身壞而壞者豈其可哉故謂靈魂由人質具而生嘛正教定論甚矣

駁 前論已明見十七卷第二論三章人惟具一魂兼統生覺靈三魂之德在人覺魂由質具而生與他生覺者同亞利生覺論云生覺非偕人而生乃先生生覺其覺魂者由此而知靈魂因質具之德而生也

正 有云子在胎時雖現有何生命之作用然此作用

非由本魂。乃由其母之魂。或由於寓質具之模德而發。此說非也。葢生命之工。如知覺資養。生長。不能於外始。故須云在胎之魂先爲生魂。次覺魂。又次靈魂。顧論此復分多說。有謂生魂已有。又加覺魂。而於覺魂又加靈魂。是人具有三魂也。前論見十七卷第二論三章駁之爲非。故有他說云。彼先但爲生魂者。後因質具德之作用。成爲覺魂。又後而成靈魂。而靈魂所由成。非因質具作德。惟因上作者卽天主。外施之德也。因此亞利謂明司由外來。然此亦非也。舉四端證之。一曰。

體模不容加減。加減則成他類。如數然。加之減之。又爲他數矣。則云此一之模模多類之物。未之前聞。二曰。據此說。則生覺之生將屬連動。漸由不全以至於全。是乃屬物受變之動。而非物從新受生之動也。三曰。依此。則人與生覺之生。將非屬直然生。蓋云胎質初。但有生魂而後漸至於全。則常加後模。而不壞前模。此非直生之義也。直然生得新模。必失前模。如由木生火。必失木模。四曰。彼所成於天生之作用。或爲自在。云自在。則本然別異於前模。若非自在者。是則人入彼多魂在一身之

說也。云非自在惟爲先魂之何美成。是則須云肉身已壞。靈魂將亦與俱壞也。正論曰。此之生既爲彼之壞。則無分在人或在他生覺。凡貴模至先模必壞。後模具先模之所具而有餘。是因多生多滅之物以至於末模矣。此卽朽質而生之生覺。可爲明驗。故由上論而知。凡生人先魂已壞。天主賦靈魂而攝生魂覺魂之德云。

此之一作者之作用。至於模並至於質也。若云不然。則由質模而成之有。將非直然一者乎。乃靈魂爲

肉身之模而肉身由質具而成則靈魂由質具而生必矣

正 此論惟於不相因之作者則然若相因之作者則上作之德至於末模而下作之德惟至於質之何緣引耳如生覺之生質具之德但調其質而魂德則作其模也前已論見十四卷第七論一章凡一切形體者行爲乃天神之德且天主之司而行爲故肉身之受成由形德而成靈魂之受成由天主而成矣

駁 人就本類而生肖已也置人於人類靈魂是也則

靈魂由施生而生。

正 人生省已者。葢形質由質具之德調合。以受此模。豈因而謂靈魂亦由質具之德生哉。

駁 謂天主扶人得罪不可。今云靈魂受造於天主。則須云天主將扶姦人生子矣。豈其可哉。是則靈魂非受造於天主矣。

正 姦人作爲。係於性者。善物也。天主扶之。係於越分之樂。惡物也。天主豈扶之哉。

靈魂偕寰宇受造否 三章

聖教定論云。靈魂借肉身受造。則非受造於寰宇受造之始矣。

疏 有云靈魂合肉身依然。蓋以爲靈魂與彼不合肉身之神體同。因而謂靈魂寰宇受造之始。借天神而受造。此說非也。舉兩端証之。一曰。謂靈魂依然合肉身。則須云人乃依然之有。或人乃靈魂周肉身者。兩皆悖理之說。如前論已明。見十七卷第論四章 夫靈魂非與天神同性。卽知識之各異可驗。蓋前論已明。見二十卷第十論六章 人之知物。取於覺司而反顧形想。因而須合身

以發覺分之作用。天神則不然。二曰靈魂合身。或爲性然。或非性然。云爲性然。則無身時。將屬性外。而無本性之美成。天主造靈魂豈宜然哉。葢天主肇工必全。如造人而不具其手足。是缺其性分。必曰不宜。則造靈魂而不造肉身。豈非愈不宜哉。云非性然。則須測何故合肉身。葢或由靈魂之本欲。或由於他故。云由本欲。其不宜多義。今姑舉三。一曰靈魂不須肉身。而欲合肉身。則不合理之欲也。葢必有須於合身。其合身爲性然。緣性者應不闕於所須故。今既性無所

須而又欲合之豈非不合理之欲哉二曰靈魂既受造於寰宇受造之始其必閱歷多時始有合身之欲者推求其故了不可得須知靈魂屬神體在諸時之上不屬天動之下者也三曰依此說則靈魂合肉身須兩欲合同即靈魂欲合身而施生欲此靈魂也是靈魂合此身乃適然之物也豈其然哉夫非欲合而合乃由他故則合身屬勉强屬苦難且屬刑罰之類此豈非異端置靈魂合身因得罪之說哉故須云靈魂非在肉身之先乃借肉身而受造也

駁謂靈魂非受造於寰宇受造之始則是謂天主無時不造靈魂也此背聖經天主六日工畢七日乃息之說矣。

正經謂天主七日息工非一切息諸工也耶穌云我父至今行爲經云息工指物之新宗新類非預在六日工內者天主不受造之也乃人於受造之靈魂莫非預在於六日工內即首人之魂受造時是也。

駁神體切係寰宇之美成乃謂時有多靈魂受造則多神體者增加寰宇之美成是寰宇受造之時非爲

全備豈不咈聖經所謂天主之工備全哉。

正 加多特一者於寰宇不因而謂寰宇受造之初不全惟加事物多類則可謂寰宇不全耳。

駁 終應其始理也肉身已壞靈魂尚存則靈魂之受造在肉身之先可知。

正 肉身亡靈魂獨存者由肉身之壞隨首人之罪也。天主肇工豈亦由此哉經曰天主不造死惡人者以手以言招之。

傳人就肉身論第八

滋養有變化於人性之實否一章

聖奧定云。肉身已壞。卽失本模變爲人之肉體。

凡置於物之本成。卽係於其性也。夫性有二論。一總卽在物類。一特卽在特一者。總視質模者。則屬總性。特視質限此模。而模受限於此質者。則屬特性。如總論人性者。乃靈魂與肉身。特論人性者。乃此魂此身在於某人。夫物模有。惟在此質者。如日模惟在日質。今論人模者。亦有云。惟在此質卽首人之質。而凡質有所加於後人者。非係於人性之實。惟彼首人初

得人模之質爲然。是諸人之多身。由首人之肉身而分多也。準此。則云滋養非化爲人性之實。乃惟當質爲可過本性之火。以消元濕。如加鉛錫於銀爲之抵當。令物見消於火然。此論有多弊。姑舉三徵。一曰。夫物成於他質。而失本質。其與成於本質者。同一理也。凡屬生必屬滅。凡屬滅必屬生固矣。今人模必能生現具之質者也。若云不然。則人身爲非屬壞。豈其然乎。既能生現具之質。則自能模他質。是則必有何變化爲人性之實矣。二曰。凡物質。若全在一特一者。

則惟有一特一在於一類。如具月惟各一特一然。是人類將惟有一特一矣。三曰夫質之分爲多者。或因能伸希故。如由水化爲氣。或因從無中生新質故。如天主從無造物。或因變化故。如火加木分爲多火。今人質之分爲多。不能謂由希情。如其由希。則將壯强之身。較弱於孩童之身也。又不能從無中生。厄我略聖師云。萬物之質。並受造於寰宇受造之始。是則知人身之質加多非他。惟因滋養由變化而生矣。然所謂變化加多。非此之一質也。葢此之一物。不能分爲

多則由新加質也則滋養實變化而爲人之實即實取爲肉爲骨之類也

駁 亞利生滅之論肉分有二一成類一成質成質之肉則云亦去亦來夫一去一來之肉乃由飲食而生之肉也則由飲食而生之肉係人質而非其類也以此則知滋養非化爲人之實緣惟係類者係其性之實故

正 亞利之別肉爲二非實別爲二也惟就此一肉容兩義耳蓋視肉就類即係其模者肉則常存緣肉性

與本然之勢常存故視肉就質者肉則非常存乃漸消而補之以新者也試驗窒火火模常存而其所資以爲質者則漸消而迭進以他質也

駁 元濕係人性之實也然而元濕已失不再復醫家云然今云飲食爲元濕則元濕可再復而常存豈其然哉

正 凡係類德所基即係元濕也已失不復得良然如截人手足不復有手足矣至於有濕如血液等將得爲類而未得全爲類者此等已失類德尚存於其根

不失也。

駁云滋養化爲人性之實則人凡所失殆將復得也。則人進飲食殆將永不死也緣死之來因有何失故

正凡在屬受之形體者因常施爲則至於衰弱緣作者行爲亦受何行爲故變化之德初始爲强不但補前所失並能增所未得次則惟能補失生長之工息已又次并不能補失且漸減焉而其終也變化全息而生覺乃死矣此亞利生滅之論也。

駁云滋養化身體之實則凡在人所生皆爲可補緣

凡在人由飲食所生者能失亦能補故今人生活既久則初生時所得之質了無所存則是一生處於常變者將不得謂此之一人葢謂此之一人須此之一質而今非其質則並非其人矣然則謂滋養化爲人性之實理乎

亞利生滅論云凡何質化爲火謂火新生凡何質化爲預先之火謂之火育故若何質全然齊一失火模而他質乃化爲火則非此一之火乃他火也若此木以漸而焚而漸續以他木以至先木盡消則可謂

此之一火常存。蓋所加者化成預先者也。論由滋養補所失之身體同此。

質具爲滋養之餘分否二章

引 滋養有二義。一汎。一切。汎。即化成爲滋養之體。是非滋養乃生覺之體也。切。即化成爲體滋養之餘分。而非其所須也。蓋在滋養謂須。非他。乃生覺所須以補所失。以長身體。而其餘謂餘分。非餘如澄滓。乃滋養不須之分也。

亞利生生覺之論。舉多端以證。質具爲滋養之分。

此題由前章推知。蓋人性既具傳達其模於他質。並於已者。則須云滋養初始不屬同類。終因傳模而與之同類也。今凡受生之物。先不全而後乃成爲全。論滋養亦然。先受肉身諸肢之公德。後乃定爲某肢也。或乃所發於滋養。將定身肢者。即質具也。非也。蓋此所發之質具克存。彼從發之性乎否乎。如云不存。則離施生者性。將歸敗壞。是不能化他物爲與已同性也。如云存其性。則限爲某分。非具傳全性。惟具傳何分之德耳。若又云質具非發於某肢。乃發於肉身

諸肢而存諸分之性。亦非也。若然則質具將爲何小現生覺者。而生覺之生於生覺者。非由生德。乃由分開而生。如由此泥分開而成彼泥然。此與生覺截其體。而仍活者何異哉。故須云。質具非他。乃能生全生覺者之養分。具有生全身。由於施生者之德能者也。夫能生全生覺者。乃由於未化成身肢之滋養。生覺之質具所由出也。故謂育德服役於生德。緣所因育德而化者。生德取之爲質具故。視此亞利云。須多滋養具大身之生覺者。其質具必。因而肥人之質具亦

少矣。

駁 聖達瑪則云。生乃性然之工。由施生之體而發。夫即由質具而生也。是質具乃由於施生之體而發。而非爲滋養之分也。

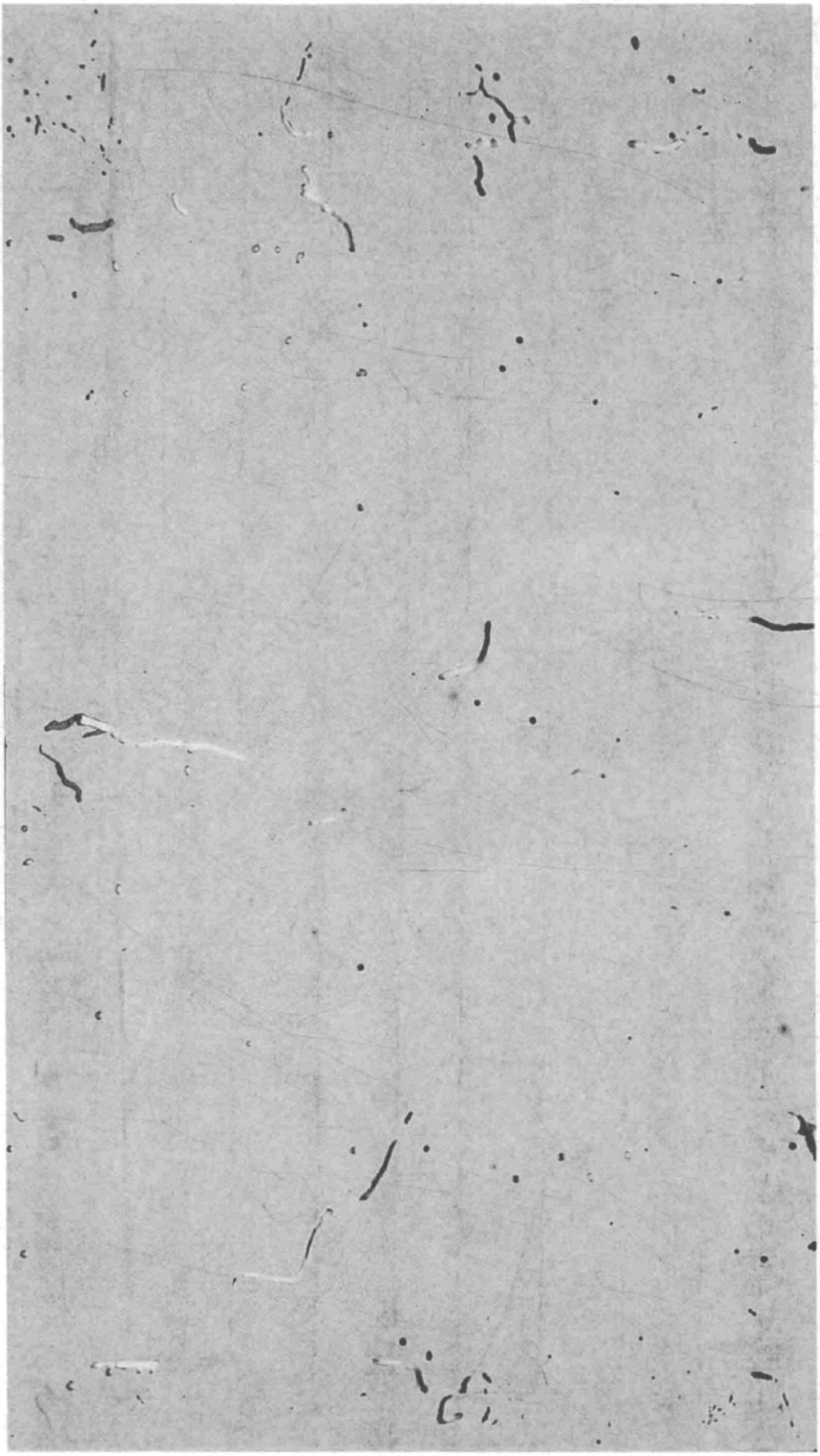
正 生在生覺與植物。謂之由於施生之體者。一指質具所具之德由施生者而發。一指質具殆將化爲其體云。

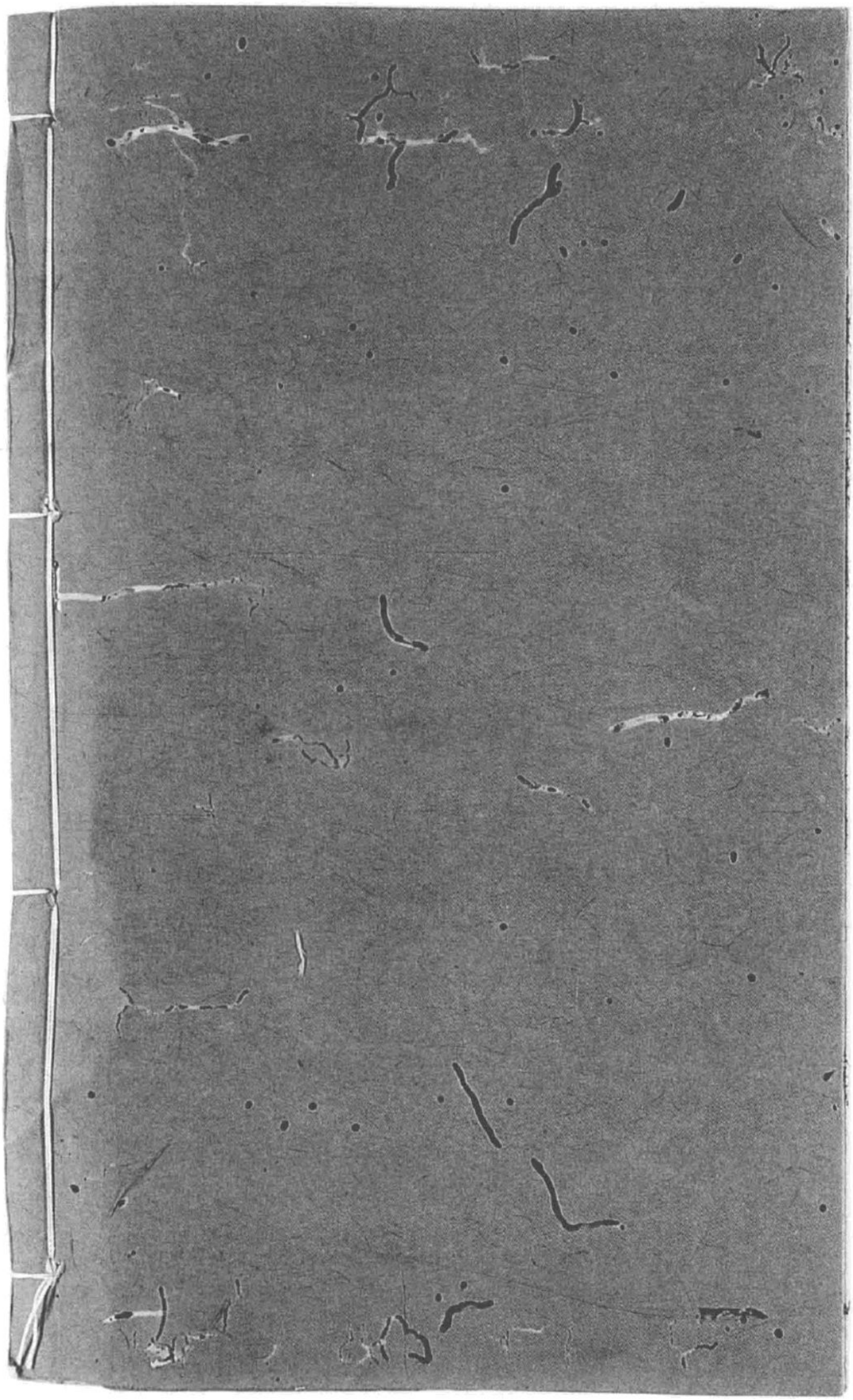
駁 子之肖其父。因子取何於父也。如云子所由者之質具。乃滋養之分。則子無所取於其祖。爲其滋養也。

則不能謂肖其祖。非他人比也。又施生之滋養。或由牛豕等肉。若云質具爲滋養之餘分。則當肖牛豕尤近於父母矣。

受生肖施生者。非由質。乃由作者之模。生肖已也。故人之肖其祖。不須質具其之形質。在祖。惟須其質具有何德發。由於其祖。而因父也。論伯叔昆季亦然。非視質。惟視所由之模耳。

BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA





超性學要

論天主降生

卷之

Io. Tallius C.n.g
Tom. A. Thomas de
Incarnatione a P.
Lud. Buglium S. I.

29

超性學要

西極 利類思 譯義

北京 天主堂梓行

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA

耶穌會

後學　利類思譯義

閔明我　訂

直會　南懷仁　准

超性學要第三大支第一段目錄 論天主降生

卷之一

天主降生之宜論第一

天主降生宜否一章

救贖人類必須天主降生否二章

元祖得免犯義天主降生否三章

天主降生宜世界受造始否四章

天主降生在末世宜否五章

天主締結于人性之勢論第二

天主締結于人性合在性否 一章
天主子之合在位否 二章
天主子位取人性後爲合成之物否 三章
靈魂肉身在耶穌結合否 四章
人性合天主位依然否 五章
天主性人性之結合屬受造之物否 六章
預先有何功因而天主締結於人性降生否 七章

締結人性之勢態就取性者論第三

天主位取受造之性宜否一章
天主性取人性宜否二章
三位中獨一位能取人性否三章
天主各位能取人性否四章
天主諸位之中子取人性更宜否五章
締結勢就被取之人性論第四
天主子取人性較宜于他物性否一章
天主子取人位否二章
天主子取人性宜爲元祖亞當後裔否三章

締結之勢就人性之各分論第五

天主子取眞肉身宜否 一章
天主子取土身即血肉宜否 二章
天主子取魂否 三章
天主子取明司否 四章

超性學要第三大支第一段 論天主降生

卷之一　極西耶穌會士利類思譯義

天主降生之宜論第一

天主降生宜否一章

經曰。天主之不見。由受造之物而得見焉。夫以天主之不見而求其見。莫若于其降生爲人矣。天主之善之義之知之能諸妙。皆因此而得見。則謂天主之降生爲宜。豈不誠然乎。見善者。主降生救人。不因人類微賤棄之。況義克魔不以强。乃以魔克之人克之。亞當

一人敗于魔耶蘇一人敗魔。見知。蓋得救人之上計。見能。能以相距無窮之二物。而合于一位云。合天主性于人性。

疏 宜非他。乃各物相稱。稱于本性之義。如謂推論宜人。蓋推論於人之靈性相稱也。天主本性。爲萬善之本元。則凡係善之義宜天主。夫善之爲德。在傳其美好于物也。善愈大。即其傳美好于物也。愈宜天主。天主之善爲至善。則其傳達本美好於物。爲至宜。夫此則莫若天主降生爲人。令受造之物。締結于造物者之本劫。即靈魂與肉身合于天主之一位矣。然則天主

降生爲人。孰云不宜哉。

駁 天主從無始來。爲天主已。爲善之本元已。從無始來。恒一不取人性降生已。而今于有始謂降生取人性。何得爲宜乎。

正 天主降生爲人。未嘗有何變易于未降生之前。蓋先未降生爲人。而後降生爲人。非他。乃天主妙有。從無始恒一。而有始以新勢締結人性于已耳。至論受造之物。本性無恒而受易。則其先無後有。固其宜也。先非合天主于一位。而後合之。有何不宜于其本性

哉。

駁 凡相距無窮之二物。而欲合之。固甚不宜也。天主性體。人性體。其兩相距遠。至于無窮。天主妙體至純。而人體至雜。乃結合于一位。而云爲一。豈非甚不宜哉。

正 視人身之本性。欲合天主性於一位。而曰不宜誠然。視天主爲善之至。救贖人類。而傳達本美好于他物。此則無不宜也。本疏已明。

駁 形體之離至神者。猶罪惡之離至善者。然天主美

好之至。而取罪惡。必云不宜。乃天主純一之至。何得謂宜取形體乎。

正 受造別于造物者之各勢。由天主之知與善使然。天主無受造無形無易。乃向本善好。而造屬形屬易諸物也。即屬形之惡。天主亦置之宇內。以顯厥妙。而論屬罪之惡則否。不但非由天主。且又違離天主之知與善。故謂天主取受造之性屬形。且易且形之惡可。而謂取屬罪之惡則不可。

駁 謂超越類物者。圍於微物。御萬有者。治細事。皆非

所宜。天主統理萬物。而萬物莫之容。乃謂降生微形之內。而務治此一身。豈其宜乎。

正 奧定聖師荅此曰。天主取人形。豈囿於形身。而息且失夫寰宇之治哉。似此臆想。乃因人心惟知著形之物耳。天主之大。非幾何之大。乃德能之大。有在狹非狹之玅。且比之人言。輕遊。而人衆齊一。且全而得聽聞。何況天主言乎。即天主子必也齊一萬有全充。且治且存矣。

敕贖人類必須天主降生否 二章

經曰天主惟一子付之人愛人若是甚欲人信彼得免永苦享永福由此則知人欲得永福必須天主降生爲人矣

疏須者之義有二一非得其具不得其爲如欲存活須糧一雖無其具亦可得其爲但有具則得之更易如欲行路雖步亦可然得車馬更易焉今持須之首義曰天主救贖人類不須降生蓋天主知能無量救人之策良多豈必拘定降生一節哉持次義曰救贖世人必須天主降生奧定云天主救人豈無他法但

論治人靈病脫之于惡致之于善莫若降生爲萬全之策試分論各德先信德因主降生躬論則信德愈確奧定云真實即天主子欲人易臻真實之域乃躬置信德之基論望德因主降生望德歸然獨出奧定云見天主愛我甚俾我與之同望德卓立于此矣論愛莫激乎主降生之愛奧定云天主降生多故其首先欲顯其愛我至也即爾厭愛弗厭酬愛猶言爾即不愛天主不得不酬天主之愛酬則愛天主矣論行功主躬親立表奧定云不宜師得見者人宜師不得見者天主但主欲示得見者並可

儆法於人。則躬立表。而爲人也。論其遏天主之性體備全。人之眞福與終向係之。莫若天主性締結人性於一位。與定云。天主而人。意欲人而天主也。至論脫人於諸惡。既知人性已得高位。則不敢以罪愆染之。此其一。聖艮曰。吾友宜識爾尊。爾既天主與之通。勿復不肖。而安於舊染之鄙也。克儆。此其二。與定云。人見主至謙。則易治其傲。補贖人罪。此其三。與定云。但爲人不能補贖。但爲天主不宜補贖。乃天主性締結於人性一位乎。償罪負而有餘矣。聖艮云。微弱被取於德能。鄙

淺被取於尊榮是人得對症之藥也此之一位爲天主與人類之中人因本性得死而因天主性得甦又非眞天主人不得其濟非眞人人不得其法則凡此合宜諸端超越臆想者尚多茲不能盡述云

駁 人欲銷本罪復原良無他功準其罪可耳有罪者自艾自責則得賠償緣天主于人不求備惟視其力所能爲故且天主慈德較切于義德犯罪能召主罰建功豈不能召主赦乎

正 補償而謂之足義有二其一全卽于罪一相稱

據此獨言人不能償其罪何則人性全類敗壞於原罪無分償以一人多人總不能與厥罪均又罪之輕重視犯者及受犯者之各尊卑今犯者人至卑受犯者天主至尊人無無限之義則豈得以有限之功對償無限之債乎是故獨言人有罪債而不能償獨言天主有能償之德而不負債惟天主降生共統二性則足以盡償萬民之罪有餘裕矣其二非全即不足對稱其債惟視天主允然據此人類之補還亦可云足然論不全依賴全者之義則凡人之補還依賴天

主降生補還而得全云。

駁 人欲求福。須敬且畏天主。經曰。予天主若爲父。敬何在予。若爲主畏何在。天主之尊高無比。非人思想可及。故不得不敬且畏也。言敬。經曰。天主在衆人上。而厥榮在諸天之高。言畏。經曰。誰似我天主。準此。今乃謂降下爲人與我同類。豈不褻主之尊高。令人少敬畏乎。

正 天主降生邇人。匪直不減其尊。且更見其可敬。蓋人彌邇天主。彌識天主。因而彌敬且畏也。此非人可比。人愈邇

人。則愈識其德能有限。故愈少敬畏。迺天主則反是。

元祖得免犯義天主降生否三章

經曰。人子耶穌自稱來貢且救彼亡者。即罪人奧定註云。準此。則非人犯義。人子不來。經又曰。主赦罪人降世。註云。主降世無他故。惟救罪人。非病非傷。則無用藥之故也。

疏本題有二說。一以爲元祖非犯命。天主亦降生。一以爲非犯命。不降生。第二說似於理尤當。蓋凡係天主旨超性之事。惟由聖經而知。緣聖經即主旨所由

示故。夫天主降生之故。經既全歸之元祖之罪。則云主因元祖犯義降生爲更宜。但不因而限界天主之能。則謂人祖非犯命。天主降生亦可。

駁 奥定云。主降生爲人。不但補賠人罪。尚有他故。則人不犯命。主亦降生也。

正 本疏所舉天主降生緣由。惟係贖人罪惡。如人祖不方命。則將受主光照。且德義備全。知所當知。行所當行矣。乃人棄天主。而向形物。天主亦就爾。由形物治之。經曰。天主子著肉形爲人。奥定註云。肉盡爾。肉

治爾。王蓋由肉。減肉罪也。

駁 有功于此。而因無窮之效顯示者。是則宜天王之全能也。萬物受造不得稱無窮功。緣本元屬有限之有故。惟天王降生締結人性。俾相離於無窮之二物。而合於一位。天王之全能。乃于是顯。且寰宇之美。以之加成。蓋受造末物。即人合于最初不受造之原始。即王視此義而云。人祖不方命。王降生亦可。

正 從無造有。乃顯天王之全能。因而受造之物。以本性之勢向天王爲終向。而寰宇得其美成焉。至於受

造之物。合天主性于一位。是則超越本性之界矣。何得入寰宇本然宜之美成哉。

駁 謂人性犯義之容德。較寬于不犯義者。固無是理。則謂人性犯義之後。合天主性于一位。而不犯義者不能。亦無是理。

正 人性之容德有二。一視本性之能量。天主未嘗不滿之。使物各得本性之所宜。一視天主之能。凡受造者。莫不順遂焉。持次義。人性具有縕結天主性之容德也。但此天主迄今。未嘗滿若云已滿。則天主將不

復能有他造。惟現所造之物而已。而豈其然哉。前論天主之能已明。見第一支二十二論五章乃所謂人性犯義之容德。較寬于未犯義者。於理亦無所碍。且天主聽宇內有多不善。所以謀更善也。經曰。罪惡彌多。聖寵彌廣。聖教詠曰。罪惡幸哉。能得至尊之品。救世者兮。

天主降生宜世界受造始否 四章

經曰。時已滿。天主遣其子。註云。時滿即天主父預定之時。既爲天主預定。即當然之時矣。則謂世界受造初天主降生。豈其宜哉。

疏 人類方受造未方命之先。主降生爲人。固不宜也。主降生爲救贖人罪。無罪無用贖。猶無病者無用醫。經曰。人無病必不召醫。病則召。寻天主非降醫義者。惟降醫罪者焉。人當人類方命之頃。主降生。亦不宜。其故遲遲者有四。一視人祖方命之情勢。人祖方命。其根由在傲。治其傲。宜令自反而知。徒恃本性之力。不能自拔。必須另有救援者。註云方命。即時天主不遣其子。此有深意。蓋欲人以自專試本性力之所能及也。本性力既盡。乃受書誡。誡降而人病彌重。非誡之

有敝人性之敝也至此人始自識其病呼召醫者而訪聖寵之扶佑云二視進善之序由不全以至于全即由形至于無形經曰先生非神者乃覺次則神也首人由土屬土人元祖由泥土受成次人耶穌由天屬天人三視天主降生之尊位經註云位愈大其先驅愈多主降生先多前知聖人爲先驅四視信德之篤蓋主降生人多信從者賴有天主親諭暨諸先知者預言甚悉又賴有群聖望主之降生甚殷設令世初即降生安得此乎據是四端則知天主降生固不宜于世界受造初矣

駁 救世之功由天主至愛而發經曰富哉天主慈愛我等若是甚我等已死于罪于耶穌偕甦之天仁慈之爲德救急必速而不緩經曰勿向爾友曰去再來翌日與爾天主仁慈之至豈容延遲歲月而不速來救人乎

正 仁慈救人乘時而行人初病頃醫欲投劑戒勿驟愬無効害且致害也設人祖方命之始即得救何由自知本來之弱乎勢必生傲心而棄醫者故天主不于受造之始降生也

天主降生在末世宜否 五章

經 曰。年中將現。現指降生。開闢時爲少年。降生時爲中年。後開闢五千二百年 據此則主末世降生非宜也。

疏 世末不宜主降生。舉証凡三。一 視主與人二性之合。曰夫全者。有謂之在先於不全。有謂之在後因各義也。視不全至于全者。則不全。乃時先于全。視全乃物爲全之作所以然。則全者。時先于不全。故世之功兼此二義。葢論天主降生爲人類全成之至。則世始降生不宜。論天主降生爲人類得全成之所以然。則

世末降生亦不宜二視人類得救贖之效曰天主世末降生恐敬且識天主者無其人奥定曰施之多少蚤晚悉惟施者之意天主降來之時必即真當救人而人感恩之時也葢昔者人性始衰漸趨迷謬弗認天主主乃選亞巴郎振新人心俾認天主而復美俗焉又其後欽崇少怠主則遣聖每瑟降授十誡即書教也顧世人不但逃主者輕忽其誡即認主者多弗克守于是天主大發仁慈遣其子解除人罪和之于天主此爲愛教若令世末始降豈不全無識認天主

之人乎。三視天主德能之顯。曰天主救人顯有多勢。蓋不但救預望降生。及現見降生者。並救在後之人。信天主已降生者。

駁 凡由一得成者。用二爲贅。天主救贖人靈。即于世降來一次已足。何又須先來乎。

正 基所聖師註經所云。天主遣其子。非因審世。曰天主降世二次。先赦人罪。後判人罪。若無先次之降。群聖盡爲淪喪矣。所係重大。如此必待世末。豈不失之遲乎。

天主締結于人性之勢論第二

天主締結于人性合在性否 一章

引據亞利論性乃物易動本然內始也內始或質或模因而性有指質者有指模者乃因性之終向既爲物類之本元故物類之本元稱謂之性也今所論性者即物類之本元而問天主之合人性即問天主性人性合于一本元而成一本元否

聖教定論曰天主子耶穌具天主性人性各異不分不變不雜而各存各性之別也是合不在性矣

疏謂合在性。卽主性人性合一。成一物之本元悖理殊甚。凡二物或多物合成爲一者。其勢有三。一全存本有。而合成爲何某。無序者。如多石積纍成山。有序者。如木石各等依規成屋。今天主于人性之合。有謂如山屋之類。此拂于理。舉端凡三。一曰。此等秩序。且形像之合成。屬依賴。非體模之合成。是主性于人性之合。非本然乃依然。咈後論證爲本然之合也。見本論五章

二曰。如其誠然。則人性主性。非直然一。乃因何而一者。緣多物現在。各存本性故。卽非一屬能一屬爲如質模成何直然一

三曰彼山與屋之模非性然乃藝然之模然而耶穌惟具一性依此說是非一性矣木石成屋木石各有本性次多物合成爲一各存本有然互相變化而合成爲何某如由火氣水土四行而成雜體金銀草木等有云天主于人性之合亦然謬矣駁之亦舉三端一天主性不朽不能變爲他物不生不能因他物之變而爲主性二凡雜體於所由調合之物非爲同類如肉與四行之非同類若然是耶穌于天主父及聖神將不同一性乎悖理殊甚三互相遠之物合一而成一體其

一必散亡。如撒滴水于酒甕。水則散矣。天主之性距人性於無窮。豈能參合爲一也。惟存天主性耳。

三多物合爲一者。不全存本有。而亦不變不參。如靈魂肉身成人。四肢成身。然此非所論天主於人性之合。亦舉三証。一。天主性人性。本然各全。二。兩性非爲幾何之分。能成何物。如四肢成肉身。緣天主性不朽故。非屬質模之分。如靈魂肉身成人。緣天主性不能爲何物之模故。況爲形體之模乎。且兩性所發本類。將共通多人。如靈魂與肉身成人類。而共通多人。若然。將耶穌不止于

一乎。三依此論則耶穌將非具天主性。亦非具人性。蓋殊也加于物。令物爲異類。推論加于靈魂則成人類。如一也加于數。則易數然。此亞利之論也。據上諸論。則知合不在性矣。

駁 聖達那削論天主於人性之合。此之靈魂于肉身之合。曰。靈魂肉身成一人。是可比天主而人。兩成一耶穌也。靈魂肉身共成一人。天主而人兩共成一性者。彼謂天主于人之締結在性。非此之謂乎。

正 靈魂合肉身成一也者有二。一係性。一係位。係性

者。靈魂之合肉身屬模。然由二成一性。如由質模成一性然。天主于人性之合。比之靈魂於肉身之合。非此之謂。緣主性不能爲肉身之模。故係位者。蓋靈魂肉身成一自在。天主于人性之合。聖師比之靈魂肉身之合。是指此義。蓋一耶穌自在于天主性與人性耳。

駁 兩性非因何變化。安得互相受稱乎。天主性人性。在于一耶穌互相受稱。聖祭利樂曰。天主性成爲人身。聖納濟陽曰。人性成爲天主。此非因兩性變化成

一性何得云然乎。

正 天主性謂之成人身。蓋合肉身于一位。豈變化成人身乎。又人性謂成天主。亦非因變化。爲天主體。惟因合天主子于一位。即彼人形身。爲天主子之形身云爾。

天主子之合在位否 二章

聖教定論云。我等信惟一天主子。非分爲兩位。惟此一耶穌矣。是天主子之合在位也。

疏 位也。性也。義各異。性即指物之本元。位即指負性

自在於性者之特一。夫自在于性者之特一。雖于其本性爲一。但自在之物。另具何非關於物之本類者。如諸依賴（人之白黑大小等。不係人類之本元。）與凡置特一者于特一之義。以故性也。負性也。於此等物有別。（如人性。別于人位之爲負性。）而其別有實有思。實如質模合成之物。然非全別。蓋性惟指物本元。而負性則有所加在本類外者之義。即負性指全有。而其負性之性。乃屬其模分。因此合成之物。其性非爲負性者之稱。緣未嘗謂人爲其人性故。至論純體無何合成之有。如天主。則本性之

外。更無他有。所有惟天主之性。而其性與負性無實別。天主性無何別于天主位惟因明司之功而別焉。蓋就本元謂之性。就自在謂之負性者。夫自在在無靈之物。即謂之負性已耳。而在靈物。則謂之位。位非他。乃靈性特一之體也。是故凡在于位者。或係性與否。皆合在于位焉。今若謂人性非合天主位。則絕無所合。而天主降生取人性之義。亦絕不得有矣。乃天主子既具人性合于已。而此性非係天主性者。則必須云人性締結在天主子位。而不在性也。固矣。

駁位在天主。非別于其性見第一大支首今謂締結卷三十三章不在性。則亦不在位矣。

正位在天主於天主性。雖無實別。而有思別。如本疏已明。蓋位也者之義。指自在之體。而性也者之義。惟指物之本元臆爲物之分也。乃人性之合天主。豈非人性之合天主在位。而不在性哉。

駁人性在天主子耶穌。較在我等謂減其貴者。殆無是理。夫位也者之義。指高貴之義也見第一大支七卷三論乙章乃謂人性在我等具本位。而在天主子耶穌獨否。豈

其然哉。

正 位也因本然自在即係物之高貴誠然然亦有物焉在他較貴于在已如模係物之貴緣置物于本類故乃覺模在獸置獸于本類而其在人則不置人于本類顧論在獸寧在人爲貴固矣今人性在人其本位而在天主無本位但藉天主之位而得位豈曰減其貴哉。

駁 位即靈性特一之體波尼爵云然今天主所取之人性非人之公性蓋人之公性本然不自在無由得

取。則所取必特一之人性也。特一即具位。是合在位矣。

正謂天主不取人公性。誠然。設取公性。則人人可稱爲天主矣。故所取。惟特一之性也。但須知。非凡靈性者特一。即具位義。如人手。雖爲何特一者。而非爲位。緣手非自在故。惟自在在于貴物即人全身。故天主所取之人性。雖在體倫。屬何特一者。然非獨在。而在于貴物即在于天主之位。以此不具人本位也。

天主子位取人性後爲合成之物否 三章

聖達瑪則云。於天主子宜識二性。乃一負者合成于二性。

疏 天主子位具二義。一視其本元之義。本元至純。則位亦至純。一視其本位之義。即負何性。則屬合成。天主子位負二性。蓋雖有一負者。而負者之義。則有二。位既負二。則天主子位取人性之後。謂之合成之有。云何不可。

駁 合成之爲物。必由其分也。具不全之義。豈所論天主性乎。然則謂天主位。於二性合成者。非也。

正此二性之具。惟就數也者之義。而稱合成。如二物共某甲。則某甲爲合成。然何不可之有。

駁凡締結而合成之物。於其見成之諸分。並屬同類。如兩形體見成者。必各屬形然。今云在天主子由二性發何合成者。則所發何成。非位乃性也。則不免謂合在性。不在位矣。

正非凡合成。卽與其分同類。惟幾何之合成爲然。如生覺之合成。由其魂與肉身合成。而所發之合成。豈同類于其分乎。肉身非生覺魂非生覺

靈魂肉身在耶穌結合否 四章

引 靈魂合肉身。必發人位。人性在天主子不發人位。天主子位攝之。而負二性。天主兼人性也。人性既不發本位。因問耶穌之靈魂。結合于肉身否乎。

疏 耶穌稱人。於他人同義同名。緣他人與之同類故。凡稱人類。必須靈魂與肉身結合。蓋模之置物於本類者。因其爲質者之模也。而施生所向。即致模於其質。以成物類焉。緣模質結合。則成物類故。耶穌正謂人。正是人。則靈魂與其肉身結合也。無疑。

駁人魂合肉身。必發人位。主魂既於其身結合。則由此結合。不得不發何位。但非應天主子位。緣天主子位。從無始有故。則是天主子位外之他位矣。然此又咈前論。惟天主一位之說。則似耶穌靈魂于其肉身無有何結合也。

正因此一難。遂生耶穌靈魂不結于其身之謬說。蓋云結合恐擬二位於耶穌。如我人靈魂合肉身。莫不發位。然不知在我人靈魂合肉身之發位。緣二者結合。而自在故。在耶穌不然。乃二者互結合。而在負人

性合成於靈魂及肉身之貴體也。即天主位故在耶穌靈魂肉身之合成。不發新位。乃二物靈魂肉身加於已有之位矣。天主位然不因而謂靈魂肉身之合在耶穌。較劣于在我人。蓋凡不在本有。而在貴有者。不但不減且增尊焉。彼覺魂在生覺者。爲其成全之模。而置生覺爲生覺之類。乃其在人。非爲其成全之模。置之爲人類也。惟靈魂置人爲人類然其在人。則較貴于在蠢類。緣其結合於靈魂爲貴體故。

駁 魂合肉身之故。爲活肉身。今主身既因天主位爲

生命之原始。以得活。則又何必靈魂之合肉身乎。

正 屬形生命之原始有二。其一在作所以然之倫。凡生命之原始天主是也。其二在模所以然之倫。肉身活因其魂是也。蓋物因其模爲有。卽是因其魂爲活。然天主妙有不能爲物模。則不得謂耶穌之肉身因主位而得活。乃因魂合而得活矣。

人性合天主位依然否 五章

疏 論天主性合人性。謬說有二。一謂交雜兩性。云兩性結合而成一性。一謂分多位。云耶穌具兩位。天主

位人位各一。而此兩位互相合一。其合一之勢。置有五。一就居。曰天主在耶穌。如居於其殿然。二就情。曰彼人之情。未嘗不合翕天主旨。三就行爲。曰人性因合天主子位。其行爲屬天主。器具然。四就欽崇。曰欽崇天主。是卽欽崇其人。五就共通之稱。曰彼人因合天主。故稱謂之天主與天主子。凡此諸勢。皆指天主性合人者。依然也。主教定論則曰。天主性合人性者。非依然。非就性。乃就位云。

駁 天主取人性。經比之人。衣衣。衣之爲物。依賴人。準

此。則人性合天主性依然矣。

正聖達瑪則云。比喻肖其所指。非全肖也。全肖。則非喻。乃其本有矣。受造之物且然。況論天主奧理。如三一之與降生乎。受造中安得有其全肖哉。天主取形體。比之衣衣。非人性合天主子依然之謂。乃以人衣衣得顯。喻天主因人性得顯耳。又人衣衣不易本模。易本模者。爲衣合稱于人身。天主之取人形。乃人性合天主位易變。而升高位。天主子無易變也。此奧定之論也。

駁 凡全備之物。而受何加。所加必屬依然。緣依賴之爲物。能離物底。而其底不壞故。天主全備之體以人性加之。非依然而何。

正 所加于全備之物。非招之以得共通彼全備之有。則加之依然是也。若以得共通乎。則加非依然矣。舉肉身之復活擬之。夫肉身復活。加于原魂。此非依然也。葢肉身加于原魂。以得與靈魂共通。即肉身因靈魂而得活有。非黑白之加人可比。緣黑白之有異于人有故。今天主子。論本、位。從無始全備之有也。而有

時加以人性者。非以得共通之有就性者。（如取肉身以得與靈魂共有）惟以得共通之有就位者。（即天主性人性共一位而性各一）故云人性合天主位非依然也。

駁 非係物之本元者。則屬依賴緣萬有。分爲自立依賴二品故。人性無關於天主子本元。（即性）緣合不在性而在位故。則是人性合天主性屬依賴矣。

正 非自立則屬依賴誠然。但自立有二。一指性。一指位。今合雖不在性。固在位也。何得謂依然乎。

駁 器具之爲物。莫非依然在於其所爲器具焉。人性

在耶穌屬天主性之器具。用人性以救人類。達瑪則云。耶穌身體屬天主之器。準此。則人性合天主不免合之依然矣。

正 非凡取之爲器具。即係取器具之位。如刀斧爲良工之器。非係其位。但有此之一物。屬本位並屬其器具。無碍于理。如人之身肢。既屬人位。並屬其器具。然本疏第三謂人性屬天主子之器具。而不係其位云耶穌于天主子。乃其器具。聖達瑪則雖謂人性屬天主性之器具。並謂係其本位也。此異端與正論所由

判歟。

天主性人性之結合屬受造之物否六章

聖多瑪云凡隨時而有則屬受造之物也主性與人性之合非從無始有乃隨時而有則其結合必屬受造矣。

疏主性人性之合就二性合於一位者其互視之義焉夫互視在天主與在受造之物各一在受造之物實有在天主惟因明司之功非實有也緣受造之物屬變而天主無變故論主性人性之結合倣此在人

性實有。而在天主。惟因明司之功矣。然既稱結合。何免屬受造之物哉。

駁 凡在天主。莫非天主。夫人性主性之合在天主。蓋天主結合人性也。則非屬受造之物。緣受造之物不能在天主故。

正 夫合在天主。非實。乃因明司之功而臆在天主焉。蓋因受造之物受變合天主。故謂天主無變合受造之物云。

駁 於各物首先所視者。即其終向也。天主性合人性

之終向。卽締結天主位焉。其本界天主位。非受造之物。則其結合。非受造之物矣。

正 互視與動之爲物。本義雖視終向卽本界。而論本有。則視其底也。天主與人性之合。其基實在受造之物。而在天主。惟因明司之功耳。然此結合。何得謂非受造之物哉。

預先有何功因而天主締結於人性降生否 七章

經 曰。非因我等之義。惟因厥天主慈拯援我等。

疏 天主降生爲人。非因預有何人功。舉証凡三。一曰。

凡人之功。惟向眞福。以爲行善之報而已。至人性結合天主性於一位。義殊邁越。非神聖向天主之合可比。然則天主合人性而降生。何得因人功哉。二曰。聖寵不因人功。由其爲立功之原始也。何況主降生。又爲諸聖寵之原始乎。三曰。救贖之功。乃人類復新之原始。故不能爲何人特一者之功。緣人特一者之功。不能爲人類得善好之原始。故但謂前聖祈禱聲謨天主援救。而天主應之則可。蓋天主允從聽命者之祈求。是亦理所宜有也。

駁主未降世。凡先聖。固皆因功得永福。而其實永福。因天主降生而後可得也。準此。則先聖邀天主降生。非因其功乎。蓋凡因功而得其甲。必遂亦因功而得其乙。非其乙不得其甲也。

正否。非凡得其物。即應得彼。如不得彼即不能得其物。蓋有物焉。不但須之以得報應。並須之以得立功。如天主之善好之聖寵。與人之本性。此等何能因人功哉。天主救贖之恩。乃立功之原始。經曰。我等因厥耶穌滿得受是也。

駁 聖教會讚美聖母詠曰。因爾功績兮。應胎萬有之主兮。由此則知天主視聖母之功而降生。

正 此指天主以殊異聖寵加聖母。得最高之品級。應爲降生之主母。豈謂因聖母自立之功。而天主降生乎。

締結人性之勢態就取性者論第三

天主位取受造之性宜否 一章

聖奧定云。天主子取人性爲其性。則天主位宜取受造之性。

疏取也者之謂具二義作用之始一作用之界一天主取人性者作用之始並作用之界莫非天主位也爲其始者蓋行爲本然係位緣取人性因天主之作用而成故爲其界者蓋取也者至于位如前論已明見三論一章緣結合在位而不在性故是取人性者宜位正切矣

駁天主位至全之物也至全者無容何加而取之爲義指有何加則是天主位取受造之性非宜矣

正天主位無窮不能有所加固矣但謂天主位取人

性。非有何加于天主。乃天主有何加于人。性也。如謂人因聖寵合天主。爲天主義子。是惟謂善人受美成云爾。

駁 凡其甲取何物。其物必于其甲共通。如名爵。必共通于得名爵之人。然乃今位之爲物。指不共通之義。則何取之有乎。

辨 位具不共通之義。以其不能爲共特一者之稱也。人性可共多位。某人不能共多位。但多物爲一位之稱。此則無碍。則負多性不拂爲位者之義矣。試觀受造之物。並容多

依然之性。如人一。位。無容幾如何等。屬依然之物性也。夫多屬體之物性。惟無窮之妙有。則容焉。

駁 夫所謂位。由性而得成。乃或謂授成被取于受成。於理無有。緣物效無有何施爲于其所以然故。今謂天主位取人性。無異授成被取于受成。而物效有所施于其所以然也。豈其可哉。然則天主位取人性非宜矣。

正 前論已明。見二論一章人性成天主位者。非直然。惟因受稱于人性耳。天主子位。直然爲有。從無始有。豈因

人性哉。因人性者。惟指爲人。而天主位之成爲位也惟因天主性矣。故天主位不謂取天主性。而惟謂取人性云。

天主性取人性宜否 二章

聖奧定云。彼常受生於父天主之性。取我性於母。聖母

疏 前章已明。取之爲言。該作用之始。與作用之界二義。作用之始。本然宜天主性。緣由其德能而取人性故。作用之界。其宜天主性。非本然。惟因位而宜其性。即次然。矣惟位首先且切然。謂取人性矣。凡謂天主

性著肉形爲人。指次義耳。著肉形。惟取肉形之性。非變化而成人身也。

駁 天主性共三位。云天主性宜取。則三位宜取。則天主父取人性降生乎。

正 宜天主性本然共三位。如善。知能等。但本跡已明。天主子宜取人性。非就性乃就位也。何得共諸位乎。

駁 取卽行爲。行爲宜位。而非宜性。蓋性乃所以行爲之作始也。準此。取人性非係天主性矣。

正 論在天主。其爲天主。與所以爲天主。乃卽此之一。

論行爲亦然行爲與所以行爲亦卽此之一。緣物因爲有而行故。故天主性乃天主所以行爲。並行爲之天主。天主妙有無何湊合。惟爲純一之體。故行爲與所以行爲乃此一之有受造之物行爲固異于所以行爲。如人因具靈性。則推論是推論異于靈性也。

三位中獨一位能取人性否 三章

疏前章一章已明。取之義具二。作用一。界一。取之作用。由天主能共三位。取之界。卽位也。凡係作用之義則共三位。係界之義非共惟係此之一位耳。蓋人性合天主惟一位。而其所爲合。則三位所共也。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

駁奧定云。三位之功用無容分。三位之體一。功用亦一也。夫天主取人性。莫不因何功用。是則取人性豈可謂係此之一位。而不共諸位乎。

正三位之功。論取者之作用無容分也。緣功用在天主共三位故。論取之界。則非共而惟一位耳。設取之作用不至于界。則共諸位也固宜。今惟天主子爲取之界。何得共三位乎。

駁人性被取於天主。而締結於一位。善人亦因聖寵。被取於天主。而爲天主之義子。乃善人被取於天主。

爲義子共三位則人性被取於天主締結於一位亦共三位何不可。

正不同爲天主義子之取通達天主性就何肖天主之善好是就始就界皆共三位也締結于一位之取惟就始共三位就界惟底於一位耳。

天主各位能取人性否 四章

聖多瑪云天主父所能天主子及聖神能之如云不然則其能將不共三位乎天主子能取人性則天主父及聖神自亦無不能矣。

疏前章已明。取之爲言。乃指取者之作用。與取之界也。作用之始。乃天主之能。而界卽位也。天主之能共三位。無彼此。蓋諸位之本情各異。而夫爲位也者之義。則共諸位也。凡何德之向多物。無分甲乙者。則其作用任底或甲或乙無拘。如兩可之德。任執此或彼然。今天主之能。合人性於天主子。則亦能合人性於天主父或聖神。則謂或父或聖神取人性。固無不可。

駁天主子取人性。因而得爲人子者稱。若父或聖神爲人子。非紊亂諸位之序乎。則謂各位能取人性不

可。

正 天主子得爲人子者。後時得之。而非置位於本位之義。惟彼從無始爲天主子也者。則置子於本位之義也。卽以人子之稱。加於天主父與聖神。亦安見有何紊亂諸位之序乎。

駁 天主降生爲人。人類則得謂天主義子。義子之義。通達眞子之肖。所不宜於父及聖神者也。由此以証惟天主子能著形爲人。非他位所宜矣。

正 義子通達眞子之肖誠然。但人之爲天主義子。本

由父爲眞子之源始。而因聖神之恩。爲父及子之愛也。乃天主子降生爲人。我人則得爲義子。彷彿天主眞子之義。設父降生。則將由父爲眞子之始。而由聖神爲父及子之結合。將亦得爲天主義子。無不可也。

天主諸位之中子取人性更宜否 五章

疏 天主子降生爲人至宜也。舉證凡三。一 視締結之勢態而証。夫合一之物。惟相肖者爲當。天主子位與人類之性。就受造者之分義。並就屬靈性之本義。乃相肖也。論公義者。天主之言 即子 乃萬物之則。則肖。蓋良

工之內言。即臆爲見制者之則肖。則天主之內言。即天主之常臆即子爲凡受造者之則肖矣。今如受造之物。因通此內言之肖。各物得本類之成。且易且非常。則因天主性締結人性於一位。而受造之物得本類之至成。且常且不易。何不宜之有。如良工因內臆改舊而新其工。天主因歐子爲其內臆降世。改舊人而新人類。于理無不當也。論就人類之本義。天主子位與人性相肖。蓋天主子。乃常知之臆。爲人知所由發。故人類之本成就具靈性者。在通達天主言。即締結于子位如弟子之

成。在聽受師言。然是人類所以得本成之至正在天主子締結人性於一位也。豈不至宜哉。

二視此合之終向而證。蓋天主降生之終向。欲人繼嗣天國。夫惟爲子者得承受此經曰。子則嗣也。乃人類爲天主義子。因天主眞子而得。經曰。彼預知者。預錄之彷彿天主子。

三視人祖方命之勢。人祖方命之端在貪知。蓋邪魔借善惡之知。以罔之也。見一大支人類貪越分之知。離天主。則因天主眞知子卽而歸之。斯爲允當云。

駁 或天主父。或天主聖神。降世爲人。謂不如天主子更宜似不然。葢因天主降生。人乃得天主之眞實。經曰。予天主降成人爲眞實証。然因天主子降生。有多人謬於天主眞實。且須知凡宜天主就人性者。宜歸之就天主性也。主在世就人性。曰父大于予。亞利阿異端之首遂因此言。以爲天主子小于父。而三位非均。設天主子非降生。彼不得陷此謬矣。故子降生。寧父降生可。

正 人心已向惡矣。無善不轉爲惡。且多負天主之善。

往往有焉。設天主父降世爲人。或因而謬謂天主子不能救人。必須天主父矣。此又豈可哉。

駁 救贖之功。似人類改舊復新之工。既經天主之功。即可謂人類復受造云。夫造萬物本歸天主父之能。以是足証。天主子降。寧天主父爲宜。

正 萬物受造歸父之能。因其內言天主子而造萬物。即萬物復新。亦宜由天主父之因其子矣。如是造物之工。與復新之工。兩相應云。

駁 主降生之故。爲赦免人罪。經曰。名之耶穌。蓋將救

厥民于罪也。然而赦罪。屬聖神之功。經引耶穌諭宗徒曰。領受聖神。爾赦人罪則赦。留則留。然則謂天主聖神降生。不更宜乎。

正 聖神之本情。乃父及子之恩。而赦免人罪之功。正因聖神爲天主之恩而成。聖神既爲天主之恩。則謂天主子降生。不尤當乎。

締結勢就被取之人性論第四

天主子取人性較宜于他物性否 一章

經 曰。親密人類。予天主子樂。是人性視取子天主。有何

相宜。

疏所由得取者。即具被取于天主之容德也。夫人性取于天主位。超越本性之容量。則何容德之有。今所論容德。惟視何宜。而問人性得取于天主。有何相宜者。其相宜之義舉二。一視人性之貴。一視人性之須。論首義。人性屬靈體。因而就知愛二作用。頗得何知愛天主。論次義。人性因人祖遺有原罪。而須救贖。此二者。惟人性具焉。蓋蠢類無高貴之宜。天神無須之宜。故云人性。較他物獨具被取之義也。

駁 奧定曰。卓異之物得成。其所由以成。無他。即成物者之能耳。天主取人性合於一位。是爲卓異之能。其取人性。不取他性。固惟其能。乃遂謂取人性。較宜於他物。豈其然乎。

正 受造之物。稱謂之如何。其何情。視次且私所以然而言。視最初且公所以然則否。如謂某病不得治。惟視疾病本端言之耳。視天主之能。豈可謂不得治哉。乃凡謂某性。非屬天主宜取。此非論天主無所不能之能。惟論本性。自無被取之容德耳。

駁前已明。見三論五章。天主性合人性於一位。爲宜者相肖之義使然。舍靈性者。具爲像之相肖。而無靈性者。具爲迹之相肖。乃天主因像肖而取人性。則因迹肖取無靈性之物。亦宜。

正像肖在靈性。因人性知愛之本作用。頗得何知愛天主。迹肖在頑物。不能以知愛就天主。惟有何陳設天主之肖印在受造物耳。蓋既不及于其少。自不能及于其多。如某形體不能得覺魂之模。則愈不能得靈魂之模矣。今人性因知愛二作用合天主。故可締

結天主於一位乃無靈之物已無因知愛之作用合天主之宜何得有合天主子一位之宜哉

駁 天主取人性不取他物惟視人類之貴之須也顧此二義天神具備蓋天主像肖在天神較全于在人又天神有犯義背主負罪須贖者何得云天主取人性則宜取他性則否也

正 天神無須之宜蓋天神雖有犯義者獲罪天主但其罪無容補前論天神已明天神已向善則常向善惡神已向惡則常向惡固執不改其罪無容補見第一大支十五卷三十三論二章

天主子取人位否 二一章

聖奧定云。天主子取人性。不取人位。

疏 云取即取乎何事也。是所取之物。臆之預在夫取矣。如受動。臆之預在于動然。天主取人性。人性之位非臆預在夫取也。惟屬其界耳。若云臆之預在。即問人位壞耶。存耶。云壞。則取之非徒然乎。云存。則有兩位。一取者。一被取者。天主位取人位被取此拂前論。見三論一之二章故須云。天主性取人性。而不取人位矣。

駁 聖教宗主意納增爵曰。天主位廢人位。如天主非

取人位。何謂廢之。

正 云廢。非先有後壞之謂。乃指天主位合結人性。而阻人性不發本位耳。若人性不被取于天主位。則發本位矣。

天主子取人性宜爲元祖亞當後裔否 三章

引 天主降生爲人。可以不係屬于亞當之裔。蓋謂可造男女二人。全義無罪。不同亞當之宗。而爲其子孫。即如童女瑪利亞。屬亞當後。然亦可造之亞當宗系之外。主降生之勢。既可無拘。故立此題云係亞當後

喬當否。

經 歷疏耶穌之生。遡乎人祖亞當。

疏 天主所取之人性。卽欲與亞當不相係屬。無不可。但取之爲亞當後。其宜舉三。一顯天主之義。亞當得罪。亞當後喬賠補。亞當壞人類全性。其後喬救人類全性。于義允當。二顯人類之榮。克邪魔者爲誰。卽彼敗于邪魔之後人也。三顯天主之能。使人性且弱且壞。而得至能并至高之爵位。卽締結于天主一位

駁 經論耶穌德美曰。教宗卽耶穌宜離岐罪人。準此則

主取之人性。於亞當爲原罪之宗。乃屬其後裔。殊不可。

正 主宜別罪人。此惟就降來所除之罪惡。非就降來所救之人性。故其所取之人性。自宜全肖衆人。經云然。且主生由罪人所具之質。更顯其潔清殊甚於此可知矣。

駁 在各倫。其原始之高貴。莫不本于最初發之原始也。亞當乃全人類之原始。天主欲取人性。取彼在亞當原性者。不尤妙乎。

正除免人罪就罪譬而論自應離別罪人如取彼在亞當之原性則何能免于罪乎降來以潔罪人而云受潔佛于理矣試觀動變各倫最初施動無受動最初施變無受變也他倫盡然

締結之勢就人性之各分論第五

天主子取真肉身宜否 一章

聖奧定云主取之肉身設非真身而爲妖異主則欺矣主欺何謂真實則必須云主取真身也

疏天主取真身固矣舉証凡三一視人性夫人性必

須具眞身。主取人性則應取眞身。二視主降世行爲。如云主身爲幻神。非眞身。則耶穌一切行事。並非眞也。非眞死。非眞復活。且非眞救世。惟就外形虛像而已。緣物效。應于其所以然故。三視取人性者天主。天主卽眞實也。其行爲。無容何僞矣。主恐後世有疑者。復活後。親除此謬。彼宗徒乍見耶穌聖容。惶懼以爲幻神。主曰。且無畏。是我。爾等試觀我手我足就詳之實。我體非幻神也。

駁 事物之像。於所表之物。蓋莫不相應也。古教多顯

像於先世聖人。爲天主降生預表。皆非眞身現。惟借其形相耳。由此可知。降世亦然。

正 其像應實物者。惟就其相肖。非就實有。若物像全肖見指之物。何得謂其像。必爲其實物矣。此達瑪則之論也。且正因古教所現。指天主降生取人形之像。故主降生宜現眞身矣。

天主子取土身卽血肉宜否 二章

經 引主復活後。諭宗徒曰。爾目明覩予身。有骨肉。皆神所無。夫骨肉。非屬天上。乃由下土之質而成。則主

所取之身。屬土質可知。

疏 証天主子取眞身。與証取土身。其理一也。舉証凡三。謂非取土身。則天主降生非眞人。葢人模必須其質。卽骨肉也。緣亞利限解人。卽以骨肉入其限解故。二主非取土身。而取由天質造成之肉身。則在世所行之事非眞。而聖經所載主饑渴倦。死。非眞饑渴倦死。緣天體之爲物。不朽不壞故。三云不取土身。天主卽非眞實。而其証亦非眞也。主欲証所取血肉之身爲實。嘗以血肉之身示人矣。又聖敎定論曰。天主子

取由童女之身。而非自天帶來之身也。

駁 葆琭聖徒曰。首人亞當由土屬土人。次人耶穌由天屬天人。首人之身。由土質造成。次人則由天質受造。理似宜然。

正 所謂耶穌自天而降義二。一視天主性。天主性取人性。以居下世。然天主性未嘗離天。二視肉身非耶穌之肉身自天降世。乃因天主聖神之德。而耶穌之肉身見成耳。奧定註上經曰。稱耶穌屬天人者。指其非由人種而生也。

駁 形體之中。天爲至貴之體。主身以天質得成。理所宜然。緣物愈貴。愈宜天主故。

正 耶穌以微賤之質爲其身。則愈顯天主之榮。令卑物而得最高之位也。如良工用微質成美像。愈徵工巧矣。

天主子取魂否 三章

聖奧定云。勿聽異端。謂天主性取人身。不取其魂。

駁 古異端有以爲主取人身無魂。攝其魂者。卽天主子也。是耶穌惟具一性非二性。緣身魂結合。始成人

性故。正此謬舉三端。一謂主不取魂。佛經旨曰。吾耶蘇靈憂甚至死。又云吾能置我魂而復取矣。或曰。主言魂者寓言也。奧定荅曰。若然則凡聖史紀主駭怒憂飢。皆寓言矣。即所言主身。亦非眞身。不過寓言。豈其然哉。吾主在世以食飲寐倦。証取眞身。則以駭怒憂飢。証取眞魂。其理一也。二佛主降生救世之利益。奧定駁異端之謬曰。若天主惟取人身。而不取其魂。或以爲不得活。是不治。或以爲於已無與。即無造魂是不救。或以爲無罪。是不須藥。或以爲微物。是棄之。此四者。

二端深辱天主。蓋云天主不能治我魂。何謂全能。云非造我魂。何得謂造萬物之主。二端。其一不知魂之故。其二不知魂之貴。蓋能容善惡之謂靈性云無染罪何謂知靈魂之故。又靈魂視其原始。則貴于肉身。視反命之罪。醜于肉身。耶穌全知。而至慈。全知。則不忽含知者之靈性。至慈。固應救愈須救之物。何得云因微賤置之乎。三哪耶穌實爲真人之義。蓋骨肉與人之諸分。因魂而成類。故魂別肉身。而身猶謂之骨肉者。非切然。乃泛然。亞利之論也。今謂主身無魂。主

身且骨肉汎然。謂之身且骨肉。豈其可哉。

駁 肉身活。其魂使然。在耶穌則否。天主子攝其魂之施爲云何不可。經稱夫主子生命之泉。証此義也。今謂天主子現在耶穌身。而其身又具有魂。非贅乎。葢天主也。性也。所行無徒然者。亞利寰宇之論也。

正 天主子稱謂之生命之源。在作所以然之倫。靈魂爲生命之原。在模所以然之倫。模乃作者之效。且正因天主現在耶穌身。故主身愈含本魂。如火現在于木者。木則具熱然。

天主子取明司否

引 古有異端謬謂天主子惟取覺魂而不取靈魂故立此題明之

聖奧定云宜確信天主子耶穌且與我同類之肉身及靈魂論肉身主向門徒云模之視之爾目覩予身有骨肉皆神所無論魂云予能置我魂而復取之論明司云學予溫良而心謙

跋 主不但取覺魂並取靈魂以前三端証主取具覺魂者並證具靈魂也一若云主不取明司佛經載主

驚駭。夫驚駭之爲情。惟含明司者具之。蓋驚駭者。必也較比物效于其所以然。如見何效。不知其所以然。則訪究之。亞利超形性覺云然。較比。則推論。推論。則含靈性也。二佛降生之利。蓋主降生。惟欲罪人得聖寵。而人之能得罪能得聖寵者。惟因明司。故主首先所取之物明司也。三佛降生之眞實。夫肉身之相稱於本魂。如質於本模然。則凡非模於人魂。必亦非模于人身。乃謂主無明司之魂。則其肉非眞肉。乃禽獸之肉也。緣人魂與獸魂有別。惟因明司故。與定曰。若云主不取明司。

則取其人像者之獸矣。豈不咈天主爲真實。無容何僞之義哉。

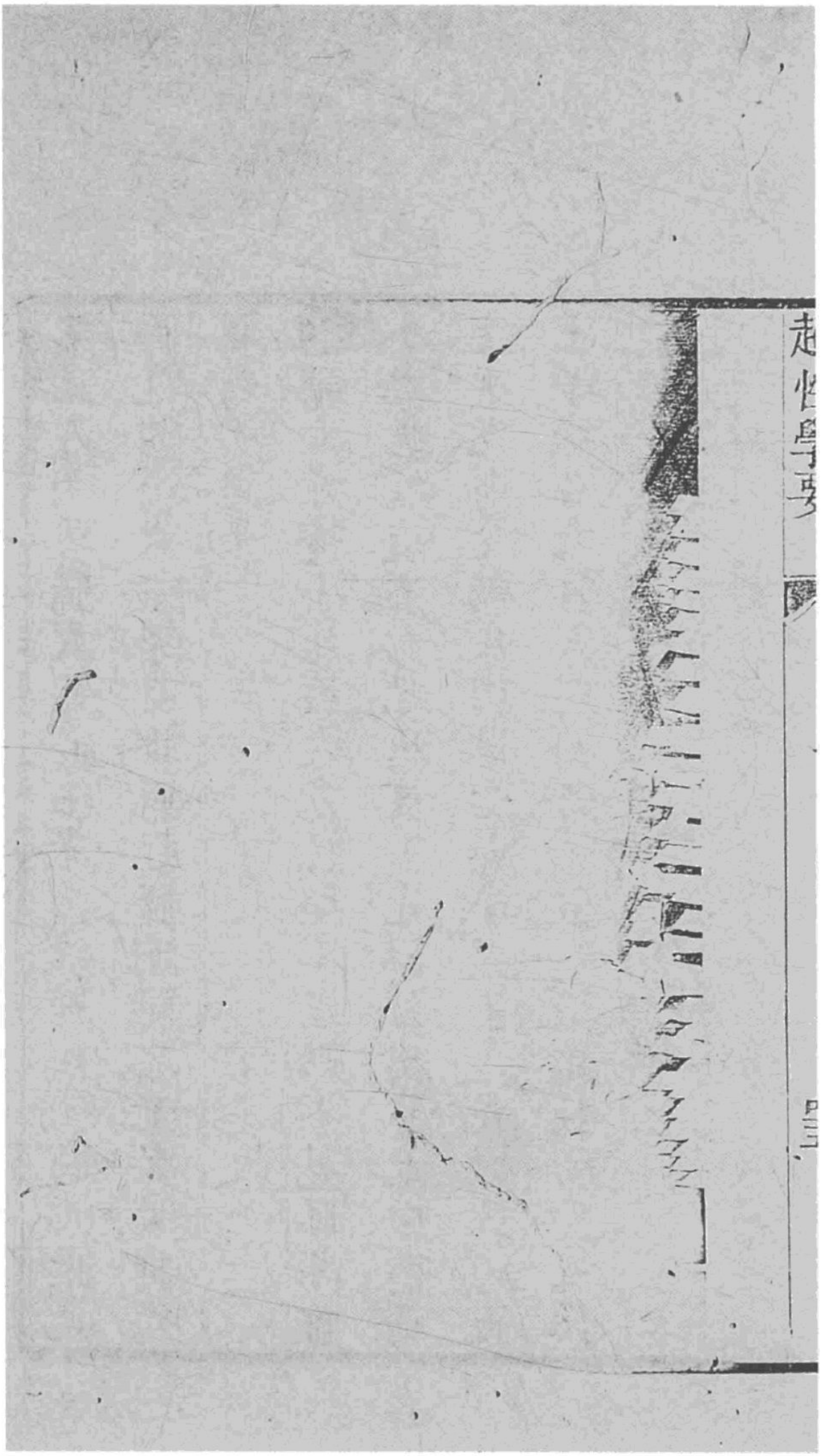
駁 實物現在。不必求其像。與定云。人因明司具天主像。天主子現在耶穌。則何須又具其像。即明司乎。

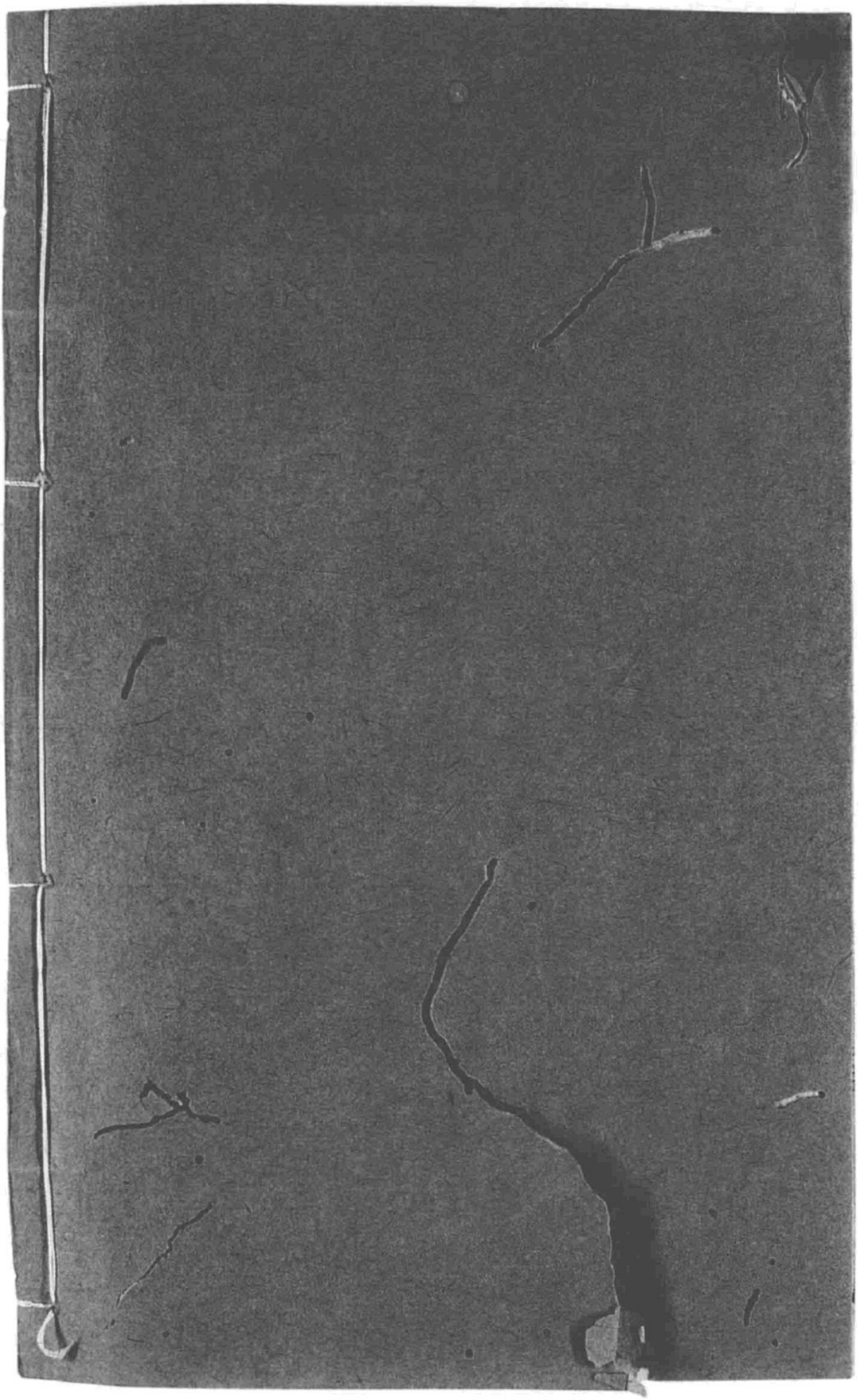
正 物現在。不須其像誠然。如國主在見前。官民不拜其像。但像各不等。有受成於其所爲之像。則不免其像現在。如印如鏡之發物像。必須現在。夫人之明司得美成。須天主子合其明司於已。是何免現在乎。

駁 大光必掩小光。經曰。天主子。乃真光普照世人。此

光比人明司。猶大光於小光然。緣凡人明司。由此光而光故。今天主子在耶穌已。攝明司之光矣。又何須更具明司乎。

正謂大光掩小光。蓋大光已照。小光則不見耳。非虛小光也。豈直不虛。且更成小光。如日出。星光雖隱。而空中光則受成。人明司受光于天主之光。倣此。乃天主子結合人性。人之明司不但光不虛。且又受成云。


超性學要



超性學要

論天主降生

卷之

10.i Volum.
Tom: 12. e. 2 Tho: de
Incarnat. C.30

30

超性學要第三大支第一段目錄 論天主降生

卷之二

聖母之聖論第六

聖母始孕母胎無原罪否 一章

聖母全無罪之偏引否 二章

聖母得未常能得罪否 三章

聖母滿被聖寵否 四章

聖母之童身論第七

聖母受孕仍童貞否 一章

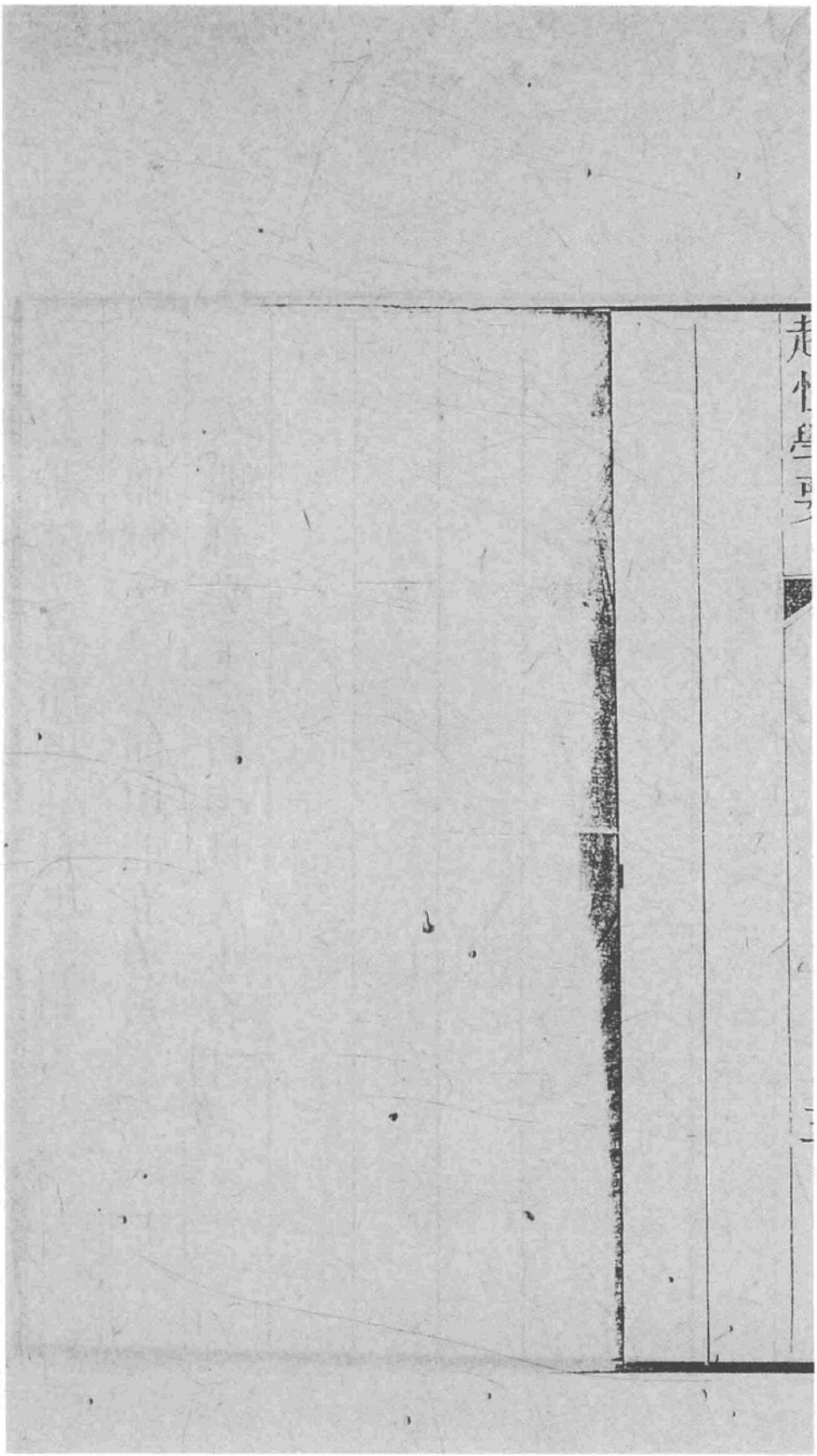
BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA

聖母娩乳仍童身否 二章
聖母娩乳後仍童身否 三章
聖母立願守童貞否 四章
聖母之婚禮論第八
耶穌生於約婚之童女宜否 一章
聖母若瑟婚配爲正切否 二章
聖母領報論第九
聖母生耶穌必須先領報否 一章
聖母領報由天神宜否 二章

天神報聖母宜以形聲發見否 三章
天神朝拜聖母語序當否 四章
耶穌之降孕係其肉身之資質論第十
耶穌之肉身取於亞當當否 一章
耶穌生於女人宜否 二章
主身由聖母清血受成否 三章
耶穌降孕係作所以然論第十一
聖神乃耶穌降孕作所以然否 一章
耶穌謂因聖神降孕宜否 二章

聖神謂耶穌之父就肉身可否 三章
聖母於耶穌之身有何爲係作所以然否 四章
耶穌降孕之勢之序論第十二
耶穌之身結成在卽頃否 一章
耶穌降孕之卽頃具肉身卽具靈魂否 二章
耶穌之身降孕之卽頃被取于天主子否 三章
主降孕屬因性屬超性否 四章
孕之成全論第十三
耶穌受孕之卽頃得聖寵否 一章

耶穌受孕即頃具自專之用否 二章
耶穌受孕之即頃能立功否 三章
耶穌受孕之初頃見天主否 四章



超性學要第三大支第一段論天主降生

卷之二

聖母之聖論第六

前既論天主性人性締結與凡附屬其締結者。今當論天主子取人性所行之事。此論分四端。一凡係其入世。二在世凡行之事。三出世之事。四離世之榮。此論又有四。其一耶穌之降孕。其二耶穌之聖誕。其三受割。其四領洗。論其降孕。首論聖母之受孕。次受孕之勢。又次其子之成全。論聖母。其一論其聖。二其

童貞。二其婚禮。四其領報。五受孕之資。次序論之。

聖母始孕母胎無原罪否 一章

引 凡由人道受生者。雖二親至聖。其始胎時。神形交合。悉染元祖方命之罪。所謂原罪是也。獨聖母卓異。從母始胎。蒙天主異寵。絕無遺染。本疏詳明。

經 曰。吾伴爾聖母乃全美。汚迹無寓爾。

疏 聖母始孕母胎。無染原罪。宜哉。舉証約二。一宜天主子孝敬父母之義。孝敬父母。不但在拜禮敬養等。要在盡其力。除其父母敝處。而加之美成也。天主教

人孝敬父母。必先立表。使人師法焉。令其母纖毫無何罪跡。尚以殊恩特賜。卓異于凡。而首免衆人所染之罪。蓋凡受造之靈性。蒙天主恩賜。散于衆靈者。聚于其母。超而上天神也。人祖也。始受造無纖毫罪愆。帶義而生。乃謂天主母始孕母胎。帶有原罪。便爲天主罪人。主母下于役。而主不如臣。豈其然哉。二與天主母爵位相宜。夫爲天主母之爵位。包含無窮尊顯。天主雖具全能。能于所造之物。增加多許美好。至于無窮。但不能造何靈性。貴尊越于聖母之爵位。緣不

能有母得子高于天主故。乃謂天主母倘少頃受染。豈合宜乎。必須云。聖母始孕母胎。絕無原罪之形迹。

駁 原祖後裔。皆爲天主子。蒙救贖于原罪。因而得享天堂永福。若謂聖母無染原罪。則聖母在天主救贖之外。並非係原祖後裔。此說悖理殊甚。故須云。聖母必染元祖遺有之原罪。

正 救贖之義不一。有蒙其效。凡以德順之而得天國。有不蒙其效。凡以罪阻之而墮沉淪。此常事也。但救贖之最上者。乃不許落於原罪也。蓋落而救之。不如

免落更妙。如醫於病人。既病治之。不如預先全之。免其病。又如贖擄者。預先免其擄。非更高乎。又如代人償債出禁。預先發資。免禁之爲妙。由此則知。天主保全聖母。不落於原罪之特恩。較許落而救爲尤甚。豈可因此而謂聖母不在救贖之義乎。且又受救贖之恩愈甚矣。白納第諾聖人。稱聖母于受造靈性之中。第一蒙救贖於天主也。

原罪本罪二種。阻隔人類不得升天享永福。耶穌以其寶死。赦免萬民之罪。天堂之門方啟。設使耶穌

受苦之先。聖母去世。必即時宜升天享永福。緣依此說無原罪阻隔故。然經載因耶穌寶死天門得開。由此必須云聖母始孕母胎時。固染原罪。

正 耶穌未受難之先。設使聖母卒不得升天。非因原罪所阻。乃因天堂門彼時閉而不開。天主定因耶穌寶死以開天門。而耶穌首進焉。

聖母全無罪之偏引否 二章

引 天主初賦靈性眞直。莫非向善。惡惡。乃因元祖方命。人性損其本良。行善甚難。行惡甚易。此即謂罪之

偏引也。前章已明。聖母絕無原罪。則亦無其偏引。不容疑。

聖母得未常能得罪否 三章

聖奧定云。予凡討論罪愆。絕無聖母之論。伊既始孕。而生無罪汚者。則知其獲聖寵。遠絕諸罪愆也。

疏 天主凡特簡某。欲賜何美成。必預有所畀。以得臻美成。經曰。渠使吾儕克任新詔之司。聖母特簡爲天主母。是天主必賦以克任其聖寵。天神朝拜聖母曰。幸獲天主聖寵。適將懷孕生子云云。若謂聖母具何

罪汚。安克任爲天主母哉。一則父榮歸于子。經曰。衆子之榮。其諸父哉。是其母之辱。反將歸于其子乎。一則以耶穌之親。莫親于其母。緣耶穌之血肉。卽聖母之血肉。況天主子。卽天主。知寓于聖母。經曰。知者將不入不善靈。又將不居何罪之體。故須云。聖母絕無罪愆之汚。聖神向聖母曰。吾伴爾全爲美。而無何汚寓爾。

駁 聖西默盎向聖母所云。爰有利刃劍爾靈。與定解耶穌懸十字架時。聖母駭愕疑惑。夫信德有疑。不免

罪訟。乃謂聖母未常得罪。似非也。

正 經所云利乃云云。何理日等註士。指聖母爲子受難。于衷至痛。又註士云。利乃。指聖母疑惑。非不信之疑惑。乃思此事異駭。而詳究奧義。一則思天神之報。聖子異胎。多許靈奇。一則思憶耶穌種種酷刑。種種凌辱。則猶預不寧。

聖母滿被聖寵否 四章

經 曰。亞物瑪利亞。滿被額辣濟亞者。熱路尼莫聖師註經云。美哉此言。聖寵分析於各聖。洋溢於一聖母。

疏 物愈近於原始愈通達其原始之效第阿尼削云愈近天主者天神較人類彌通達天主美好耶穌就其爲天主乃聖寵之原直然就其爲人乃聖寵之原司然經所云聖寵與眞實因耶穌基利斯督見成此之謂也聖母論人性極近於耶穌蓋耶穌由聖母受人性比一切諸人聖母滿被聖寵宜然哉

駁 聖寵之全本惟耶穌之美成特蒙此恩經言耶穌曰吾已觀厥榮光皆儼然若聖父眞子厥靈光充孕以聖寵以眞實夫聖寵之全係耶穌本德也乃又歸

之聖母。於義似不當乎。

正人每就其特簡之勢。以得聖寵之多寡焉。耶穌就其爲人。預錄爲天主子。則蒙聖寵充滿洋溢于凡人。經曰。由其充滿吾等已受。聖母得聖寵以至近于聖寵之原始。得受且生充滿聖寵耶穌也。由彼則應發其聖寵於衆人矣。

駁滿全無以增加。緣無所闕故。但聖母居世。已得聖寵。其孕耶穌蒙天神報曰。至上之能將蔭庇爾云云。升天又加得榮福之聖寵。則謂聖母滿被聖寵。不見

所據。

正 性然之物。先有緣引之美成。凡質具得模者之先引是也。次得模者之美成。則尤貴也。蓋發于火模之熱。較貴于彼爲緣引者之熱。又次終向之美成。如火得其所。則盡具所宜之本情也。至論聖母聖寵之美成。有三焉。一具備爲天主母緣引之美成。絕無原罪是也。次懷耶穌于胎之美成。又次得終向之美成。卽享榮福是也。

駁 天主之行非徒然。必有所爲也。性學云然。聖母蒙

多恩賜于天主。而不能施用其所具聖寵。非徒然乎。

蓋聖母居世不見教誨。不見行靈異。彼屬聖神知德。此屬聖神特恩。則謂聖母以聖寵滿被。似不然。

聖母所蒙之殊恩。比他聖超而上。如知德。如行靈異。先知。種種恩賜。無容疑也。然此恩。非如耶穌遂時施行。聖母所行。惟于本位相宜也。聖母就默存聖教奧義。其知德施用。經曰。瑪利亞乃懷于內。乃符于厥心。就教誨之作用。則不宜教誨。緣此用不宜婦女。故保瑔聖徒與茀莫德阿書曰。予不許婦人教誨。至行

靈異者。聖母居世不宜行。蓋彼時所須之靈異。惟以証耶穌聖教。故惟耶穌及厥門徒爲耶穌之司。宜行靈異。若望保茅斯大大聖。未嘗行靈異。亦因此故也。蓋衆人宜向惟一耶穌矣。至論先知者。聖母亦用顯以其聖咏曰。予靈丕顯主云云。預先報衆生賛美聖母之榮。

聖母之童身論第七

聖母受孕仍童貞否 一章

經曰。童女將受孕。

疏主生于童女固矣。義具有四。其一視天主父遣其子者之各位。耶穌乃天主眞子。而天主爲其眞父。設使非生于童女。則他人將爲其父。而爲父也者之各位。亦將歸于他。豈合宜哉。其二視天主子遣于父者之各位。天主子。乃天主父者之內言。（卽內臆）夫明司之發內言。無受何損。有何損乎。不能發言。而得物之眞義。（凡明司臆事物者。似孕然。而不得物之眞義。猶損然。）今人身蒙取于天主之言。（卽天主子）爲天主言之身體也。是身體受孕于童母。無受何損。理允當也。其三視耶穌降生之職分。主降來

除免世罪也是宜遠絕諸凡罪迹凡交感而生之人不免染原罪豈所論於降來除免人罪之生必也耶蘇且孕且生由于童女矣其四視降生之原意使吾人得謂天主義子經曰凡此諸人非由血氣非由肉情非由男慾生獨由天主即天主之德生也其儀表宜彰顯于耶蘇之孕也奧定云吾首即耶蘇身體越本性之德能宜生于童女指吾輩爲其肢者由于童身聖教會得神生之義

同類之物生勢態皆同而不異蓋凡生與凡動由

其界而得本類理學。通論也。耶穌與我人同類。經言耶穌曰。肖諸人而衣猶人也。今凡人莫非男女媾合而生。豈耶穌獨否。必也非于童女而生。

正 論因性而生之物。莫非如是。緣性也者。定于一。是生物之勢亦隨焉。天主超性之德無限。生物非定於一。生物之勢亦然。不膠于一態矣。昔天主造萬物之始。非由男種。乃由泥土生首人之身。今降生于世。非由男種生于童女。何謂不可。

駁 因性之模。固有定質。否則不能有性學通論也。凡

模之質。即男及女質具。乃謂耶穌身體非由男女質具而生。則其身體非人真身體也。佛王降生之義。耶穌由童母孕生。

正 依亞利生生覺之論。夫生覺之生。男種係作德。非係質德。獨女人備其質耳。是主身之受成。雖無男種。非可因而謂無本質也。若謂男種爲生生覺之質。必也其種受變而不存本模。但因性之德以得其模。雖須其質。天主無窮之德能。豈如是哉。任用何質。莫不遂其模焉。昔天主用泥土造元人之身。今惟用母備

之質。造耶穌之身。亦任其全能也。

聖母娩乳仍童身否 二章

聖教士共具之論曰。循本性之例。不知有生子之童女。循超性之能。娩乳者爲母。並爲童貞。有何不可焉。

疏 聖母生子仍童身。據先知者經言。蓋經不但云童女受孕。並云童女娩乳。証此舉端有三。一宜天主子爲言者之義。夫言即內言不但心內受孕無損。且又發于心亦無損。故指示彼爲天主言者之體。則生於無受何損。童女也。聖教士共論曰。夫主言保存童身。即

示其爲天主言也。且吾人言生不損明司。況天主言乎。生必不壞童貞。二宜天主降生之本意。主降生爲人之故。欲除人類之陷缺。是不宜降誕損壞其母之童貞。與定云。降來治理敗壞世俗者。豈宜損其母之童貞哉。三宜孝父母之義。主教人敬父母。則何宜減少其母之光榮乎。必須云聖母娩乳。仍童貞矣。

駁 耶穌降世取形體之勢態。宜與人同。而無何異情。則明顯所取之形體。眞實而無幻。乃由閉門而出。似幻情而咈物性。緣兩形體不能並處此一所故。是謂

聖母娩乳仍童身。勢似不宜。

正 主欲示其眞具形體之人。並無形體之天主。則參合細微之物於奇異之奧事。指其實爲人。生於女取人身。指其實爲天主。則出於童女。天主生誕入世宜如是。夾傳削聖師之論也。

駁 厄峩畧聖師云。主復活後。門扃而見于宗徒。示其肉身與人同類。而不與之同福。聖人在天。復活之後享四恩。一曰光明。二曰輕快。三曰無傷。四曰無碍。夫門閉而入。係享永福之身。主身生時與凡人同。屬受傷。非屬永福享透徹之恩。經論主

指之曰肖罪人之身。由此則知其出於母胎。必與衆同。

正答此難。有云。主生時不損母胎之故。由其取透徹之恩。如在世以乾履涉海。亦取輕快之恩也。此論未盡。夫肉身後世享永福之恩。由靈魂之福。溢於肉身。後論詳之主居世未受難先。授受惟聽肉身之情。不許靈魂之福溢於肉身。故須云。此等奇異。惟由天主特能耳。聖弟阿尼削曰。童女婉乳。海水載人履等。皆天主於人事。越人力而行。

聖母娩乳後仍童身否三章

經曰此門閉而不開而男人不遊之蓋惟天主進矣

奧定註云此主宮之門閉而不開何聖母卒世童貞也男人不遊之何若瑟聖母陪伴詳後論不識聖母也惟天主入出何聖母因聖神受孕也永閉何聖母娩乳先娩乳時娩乳後永貞也

疏昔厄而未茀阿異端夢云聖母生耶穌後媾合聖若瑟而生子夫無耻之語虧損耶穌爲天主子及聖神制造聖母胎內耶穌身體侮慢聖母爲天主母與

若瑟爲聖母之淨夫各節也論耶穌蓋因天主性乃天主父之惟一子因人性乃聖母之惟一子宜然論聖神蓋聖母乃聖神制造主身之殿若聖母向色不汚其殿乎論聖母蓋爲天主母設務生子至無情也以爲耶穌不足其意既因主能孕而仍童尚有失童貞之欲乎論若瑟知聖母因聖神受孕寧有動聖母之念哉必須云聖母生耶穌之先生時生後卒世童女矣

駁 長子之名稱因昆仲而稱聖史稱耶穌爲聖母長

子。可知耶穌有兄弟。而聖母娩乳之後。非守童貞也。

正 無昆仲而稱長子。聖經屢載焉。古教命四十日內。獻長子于主堂。而以微物贖其子以歸。若俟有兄弟而稱長子。則何限四十日內獻乎。

聖母立願守童貞否 四章

經 引聖母向天神曰。我既童貞。爾言曷行。聖母非立願守童貞。何言如此。

疏 超性學二大支中。論德行曰。凡善行加誓愿者。其行愈美。因此推知聖母守童貞。必立愿也。但古教男

女皆宜務傳類。聖教大行。必須天主降生。而主降生宜就肉身之緒。爲聖祖亞巴涅子孫。爲如德亞國人。故惟時在彼國不生子非爲美。聖母雖欲童貞。約婚之先。非直然許愿。惟俟天主旨是行。後偕若瑟立愿也。

駁 夫許愿守童身。非天主之命憲。乃耶穌降生之勸語。致人于盡美。由耶穌始。爲凡憲之終向。是聖母立愿守童貞者。似不宜。

辯 聖寵之滿在耶穌全備。而在聖母。亦何必有始焉。論守勸語。由耶穌始全。而聖母守貞。必有何始。亦何碍乎。

駁 保祿聖徒云。許愿守童貞者。不但嫁人有罪。並約嫁有罪。聖母絕無染何罪。而既約婚。則非矢守童貞可知。

正 保祿惟指直矢童貞者。聖母未許婚之先。非直然立愿。約婚之後。偕若瑟各矢守童身也。

聖母之婚禮論第八

耶穌生於約婚之童女宜否 一章

經 曰。天主遣天神嘉必厄爾。朝報童女。既適達未宗人名若瑟。

疏 耶穌生于定婚之女。舉義凡三。視耶穌一。視聖母二。視我等三。視耶穌。其故復有四。其一以避聖母無夫生子之異論。或不知其故。擬耶穌爲庶子。其二以男人書耶穌宗族之譜牒。經例亦莫非遡男人之原始也。其三以備供給主需。獨一不能自養。俗稱若瑟爲吾主之育父。此義也。其四護嬰孩之命。聖依納爵致命。論聖母定婚之故。爲蔽魔以吾主降生之由。邪魔至靈。若見聖母無夫生子。易推知耶穌即是救世之主。而百計阻遏救贖之功矣。視聖母者。其義有三。

一護聖母之名節。若無夫生子。莫不疑其浄。二護守聖母之命。葢依其國律。凡有姦夫以石擊殺之。三輕聖母之勞。葢有配。易同肩寒家重任也。視我等者。其義有四。一主生於童女。若瑟卽爲其証也。葢慱削聖師曰若瑟非識降生奥義在其中。未免耻而怨之。是作聖母各節之証。莫若其浄夫若瑟也。二聖母自稱童身者。更顯其言實也。處女懷胎而以童貞之名自負。豈不令人疑以童身妄掩其罪乎。有配而自稱童身。其言固眞。緣婚姻之美在得子故。夫慱削之論也。

以上兩端。堅我信也。三絕處女因不謹得汚名之端。

夾傳削曰。壞名節之童女。不宜以之飾罪。謂亦有傷聖母之名節也。四聖母且婚姻且童身。証童貞並婚配之美好。並杜異端妄言。有傷童身。有傷婚配者。

駁 凡定婚莫非向媾合。聖母守童身固無此意。然定婚不可。

正 聖母約婚。由聖神特啟。其依恃天主特祐。必知不致于交合。然以聖母爲例。則不可。

駁 主生于童女聖異也。奧定云。主生世。嬰孩之身出

于童女之胎。而復活時。壯人之身進扃門者。此惟一天主異德矣。但靈異之事行世。惟以宣揚信德也。故宜顯明示衆。今謂生于童女之奇異。不但不顯示。反以定婚之事隱蔽也。則主生于約婚之母。似爲不可。

正 央傳削聖師云。旨哉天主顧聖母之名節。人疑聖母之名聞。寧疑主生誕之勢。善知童女貞德之光易蒙。而其名聞易染。定不欲以其母之受辱。証本誕之由矣。若論靈異者。天主行。有惟以顯信德。如童女生子主復活主聖體。此等宜隱遮。有宣揚聖教。此等宜

顯明也。

駁 所謂聖母約婚之故。欲蔽掩魔鬼。以吾主降生之由。此說豈能蔽魔。一則係形物之事。邪魔莫不明知。一則邪魔觀吾主在世所行聖異甚衆。自推知其爲降生之主也。

正 魔由本性之明多能知。而主不許知。奧定云然。準此。魔雖能知聖母未嘗破胎。但天主隱蔽童女生子之勢。不令魔知。後主行教時。魔頗識其爲降生之主。此無碍于前說。蓋主顯示德能。而破其計。時已至也。

少時則否受苦與示德之時未至故宜藏身用阻邪魔之惡計

聖母若瑟婚配爲正切否二章

聖奧定云聖母不用交合生耶穌聖史不因此而謂聖母若瑟非眞婚配以此示人夫婦不交合各守其貞實稱眞爲婚配矣

疏婚配正義在得本美好而物之本美好有初有次初美好在模者置物于本類次在行爲使物得其終向焉婚配之模卽夫婦合和各不失信而其終向在

且生且養其子也。得子必須夫婦交合。養子須協力相依也。今論婚姻之初美。聖母若瑟正切婚配。蓋各欲不以身媾合。惟聽主命而行也。故天神稱聖母爲若瑟配曰。勿疑受瑪利亞爲爾配。蓋其受孕。惟因聖神也。奧定曰。即是以稱婚配。論次美好。就夫婦媾合而生子。不謂正婚。就養子可謂正婚也。奧定云耶穌雙親固得婚姻諸美。即子。即信。即撒格辣孟多。子即耶穌也。信即無淫也。撒格辣孟多。即無休離也。惟無肉身之媾合耳。

聖母領報論第九

聖母生耶穌必須先領報否一章

經 引天神向聖母曰將孕而生子。

疏 聖母生耶穌。先聞其報。義具凡四。其一。以循天主子。孕于聖母之秩序。即先心內受誨。次肉身受孕。奧定云。聖母洞識耶穌之義于其心。較福于孕耶穌之身于其胎。又云。瑪利亞非懷主於其心。托美以其身。爲王母何與哉。二。以爲降生之証。蓋先聞其音。其証降生之奧義愈確矣。其三。以恭獻本身服事天主曰。

主之婢女在茲。希惟如汝之言。致成於我。其四。以示天主性人性。猶神婚然。先問。俟聖母代衆人應許云。

駁 須聖母先聞報。蓋須聖母應許。但天主降生。屬天主預錄之恩。不須我等稱許而成。則聖母須先領報何爲耶。

正 天主降生之恩。雖不俟我等以得成。緣天主爲其所以然。亦必須我等應允。故須聖母先聞其報。而代萬靈敬允之。

駁 聖母信天主欲降生無容疑。蓋非信天主降生。人

不得眞福。經曰。天主之義。卽信耶穌也。凡確信其理。何須再受誨。然謂聖母領聞其報。非贅乎。

正 聖母確信天主降生誠然。但聖母至謙。不意此事成於本身。故須領受其報。

聖母領報由天神宜否 二章

經 曰天主遣天神嘉必尼爾云云

疏 降生之奧義。由天神傳于聖母。其義有三。一遵依天主。由天神致于人之秩序。第阿尼創云。降生之奧義。天神先受教。然後由天神致于我等。二依救贖人

類之義。蓋首女由邪魔受欺。而敗人類。聖母由天神受教。而救衆靈。白達聖人之論也。三宜聖母貞德之義。熱路尼摩聖師曰。天神朝拜聖母宜然。蓋童貞覩多天神。其負肉身。猶無肉身。非人居下地。乃天神居天上之事也。

駁 據第阿尼創論。上品天神徑受照于天主。聖母爵位在九品天神之上。故降生之奧義。豈宜由天神受報。徑由天主受照更宜。

正 聖母在九品天神之上。惟因其爲天主母爵位。論

在世本位則否。豈獨聖母。耶穌所取人性。亦少小於天神。保祿宗徒云然。但耶穌居世。未嘗不享永福而見天主。故不須受教於天神。聖母居世。未享永福而見天主。故由天神受教。何不宜之有。

【駁】天主事理由天神致於人。是亦男人致於女人。次序宜然。保祿宗徒命女人在堂緘默不言。若有不明者。宜旋家問其男人。準此。聖母不宜由天神。宜由若[

【懇】受知。

【正】奧定云聖母凡行。豈一一在公例內乎。其因聖神

受孕不在男人屬下故非由若瑟而由天神受報宜然聖母未受胎先領報而報若瑟在後亦此故也

駁 已所不知何能教人上品天神知降生奧義未及全經引天神問其事也乃天神報其事似不可

正 天神豈不知降生奧義其問之故蓋欲全知其奧事超越凡受造之明司瑪是莫聖人曰天神知主欲降生自不容疑但不知不可測受孕之勢態即天主子何如全在天主父全在萬有全在聖母之微胎

天神報聖母宜以形聲發見否 三章

疏天神報聖母。宜以形聲發見。揭三証。其一視攸報之事。葢至神無形無臭之上。主降生入人耳目聞見。宜由無形者。借耳目之天神報知也。古教諸見。即指此降生出見也。其二視天主母爵位。不但心孕懷。並身孕懷天主子。故明司並覺司。皆宜享天神之容也。其三視所報之實。葢在耳目見前。較思想尤確當也。

基所聖師云。天神之見聖母。非假夢中。乃顯然以目得見焉。葢所報之事甚大。宜以聲形聞見之勢爲確矣。

駁 明司之顯。較貴于覺司之顯。蓋覺司之顯。由形像見。而明司徑見天神本體。故切宜天神。今報甚大之事。宜以上品之顯顯來報。

正 明司之見。較貴於覺司之視。誠然。但並以明覺二司見物。貴於惟以司見。聖母不但以覺司得視天神。並以明司見天神。夫見天神本體。貴於借形像而見也。但人居世。勢有所不能矣。

駁 以外司見物。較次於以形像識見。緣形像識高於形司故。聖若瑟夢中見天神。乃以形像識。則天神見

於聖母。不用覺司。非更宜乎。

正 形像識高於外司信矣。但人知識之始。基於覺司也。則覺司令人知物更確。緣知識之原始較確故。然天神之見於聖母。猶高於若瑟固矣。

駁 神體之爲物。凡現形像於人。莫不令人驚迷。因此天神見聖母告之曰。瑪利亞勿驚。然不托形像而見。免驚聖母。非更愈乎。

正 聖益傳削曰。凡遇上尊。勃然驚惶。人之常情也。此不但以外司見神體。並內司亦莫不然。欲免驚惶。寧

不見天神乎。凡見人昂然出於已上。則覺已損弱無力。因而驚惶也。如肉身熱聚於內。外肢未免作顫。天神知人性本弱。乃慰焉而令勿懼。其告聖母曰。瑪利亞勿驚。且天神與邪魔之現有別。驚息遂樂。天神之見也。驚存不已。邪魔之見也。至論聖母之驚異有二說。一曰天神見時。取男人之容。聖母不習見男人。故驚。一曰聖母至謙。天神稱其德。聞之則異也。聖史不曰。聖母見天神驚異。乃曰聞其言驚。指此義也。

天神朝拜聖母語序當否 四章

經曰由天主者。必次序。天神奉天主遣也則其所傳天主旨序。莫不當。

疏天神傳主旨次序至當矣。蓋天神所欲於聖母有三。一欲聖母謹聽攸報之事。故見聖母用語非常曰。亞物瑪利亞。滿被額辣濟亞者。主與爾偕焉。女中爾爲讚美。註曰經中未有人以此語見稱。若有。聖母則不驚異。天神稱聖母滿被聖寵。則以姙吾主當之。云主與爾偕。指其孕。云女中爾爲讚美。預示聖母之榮。二欲曉聖母以主將降生於巳奧義。云適將孕生子。

名之耶穌。示其孕而生耶穌。云厥位大位。厥稱至高者之子。示其孕子之爵位。云聖神將降臨。示受孕之勢態也。三欲引聖母允諾。故以依撒伯爾年老胎荒之生子。証在天主無有不能行之言也。

駁 天主母爵位。係既孕子之成也。緣所以然。先於其效故。是循次序。天神宜先示聖母其將生之子。次讚美聖母也。

正 具謙德者。驚且異莫甚乎聞其德稱也。夫既驚異。必傾耳以聞。天神欲聖母謹聞天主降生奥義。故以

讚美聖母題其序。豈不宜哉。

駁 引易行之事。證難行者。何足爲證。童女較石胎老婦生子尤難。天神以老婦。依撒伯爾生子之事。證童女生子。恐未當也。

正 古經載年老多婦生子。皆爲童女瑪利亞生耶穌之預證也。依撒伯爾年老胎荒生若望。雖不足證童女生子。亦爲何先引耳。全證其事。即天主之能也。故天神接曰。天主無有不能之行也。

耶穌之降孕係其肉身之資質論第十

此後論耶穌之降孕。其論有三。一論肉身之資。二論成孕原始。三論降孕之勢與序。

耶穌之肉身取於亞當當否 一章

經 論天主降生曰。未嘗取天神。乃取亞巴郎種。古聖亞巴郎種由亞當。則耶穌肉身。由於亞當資質而成。

疏 天主取人之故。欲濯人性之垢也。設使人性非染亞當所遺之罪垢。何須洗滌乎。故滌人性之垢。宜由亞當資質以取本身也。

駁 經曰元人由土人。次人由天天人。元人即亞當

次人即耶穌也。由此則知耶穌肉身之質。非由亞當。乃由別始而成。

正 稱耶穌爲天人。非因肉身之資質。乃因制其肉身之德。並因具天主性也。論其肉身之質。莫不屬土成。與亞當無異。

駁 耶穌孕豈與凡同乎。宜爲至異也。夫亞當由土成人身。較凡人屬質成大異也。是耶穌之身成於別質。與亞當不相涉不尤異乎。

正 見天主降生之義。所以爲異者。非因向証主教。惟

因屬信德之何端。凡証主教之真。則論此靈異。較異於彼。論降生之義。則否。惟論尤宜於天主知。及救贖人類之義也。此一說也。又主降生。不但視其所取之資質。乃視受孕及生之勢。即童女孕而產也。此二說也。

駁 罪惡由一人。即亞當。入世。蓋後人皆在於亞當。爲人原始而染其罪。今謂耶穌之身。取之於亞當。以爲原始。則耶穌應染亞當原罪矣。拂理殊甚。

正 本疏已明。主身惟因形體在於亞當。是其資質取

於亞當論其種之義則否。緣非因人種而生故也豈與凡人由人種而生者可同論哉。

耶穌生於女人宜否。二章

經曰天主遣厥子生於女人

疏不論何質天主子可以成本身。然所取之身由女人至宜也。舉三証其一主身取於女人則全人類陞高位。與定云。救贖義宜於男女得顯。男貴于女。故主取男身女人見贖。故主生于女人。其二生于女人證降生之實。其傳削云降生之事。有因性。有性外者。因

性者主在母胎與凡人同性外者童女且孕且產與凡人不同欲爾信重新人性者即天主也而因性生于人即人也奥定云設使天主非由母質生而忽見人前難免引人于錯謬謂天主非實取人性也天主非實取人性是顯其異能而不顯其異慈今天主人類之間耶穌爲其中合兩性於一位者以異事舉常而以常事兼異者也其三生于女人者人類生勢之異得全備焉蓋元人非由男女乃由土而生元女由男而非由女諸人由男女而生非由男惟由女而生

獨宜耶穌也。

駁 男貴于女固矣。耶穌之於人性。宜取貴者。乃取身于女人。似不宜。

正 正因男貴于女。故係人性者。主取其爲男。然恐輕女人。則生于女人也。奥定向男人曰。男人勿自輕。主爲男人也。向女人曰。女人亦勿自忽。主生于女人也。

駁 生于女人。莫不囿女胎也。夫盈滿天地之主。囿區區之微身。勢甚不宜。

正 不能超思想。而惟耳目所聞見是知。故云然。主雖

在母胎。仍盈滿天地而無所不在。御寰宇而主宰萬有。夫神形二物之性相絕不翅天壤。何況造神形之主乎。主含諸所。而無含於所。主來而不離原所。主去而不遺所自來。以上奧定之論也。

駁 生于女人。難免其汚。經曰人在主前。能曰無罪。由女人生。能曰無汚。然主生于女人。似不宜。

正 由女人生。論其爲天主攸造之功。必無何汚。經曰天主攸造之物。勿謂爲汚。其汚必由罪而發。即因男女向色之欲無制也。在耶穌之生。絕無此事。若生于

女人有何汚。況天主子絕不得受其染。緣天主性不能受何變故。不覩日光照穢壤。不受穢矣。永光之原。能去汚于物。而不受其汚也。

主身由聖母清血受成否 三章

聖達瑪則云。天主子由至清至貞童女。自造具靈之本身。

疏 論降孕之義。主生于女人者。因性之事也。生于童女者。性外之事也。凡因性之生。作爲者在男。備其質在女。亞利生學之論也。女人凡由男而孕。則非童貞

也。惟耶穌超性之生。作爲者卽超性天主德也。而係主因性之生。資質受于女人。與凡人同耳。據亞利生覺之論。女血卽其資質也。但非凡女血則然。惟因母之生德。得當受孕之質也。由此質則主身造成矣。

駁 祭天主祝文云。天主使厥子取肉于童女云云。肉則異于血也。則主身非由聖母清血所儲可知。

正 聖母于凡女同性。是其骨肉于凡女同。故女人屬其身體之現肢。係全身所得成焉。若取之不免肉身有所損。主降世補缺。豈令其母有何損哉。是以主身

不宜由其母之骨肉。惟由將成肉之血受成也。夫血非屬現分。惟屬能成體也。亞利生生覺之論云。然。今凡謂主取肉于童女。非聖母之現肉。爲主身之資質。惟聖母將成肉之血。屬主身之資質云。

駁 元女肉身。因天主特能。由男身得成而耶穌肉身。因天主特能。由童女得成。理一也。元女之身。非由男血。乃由其骨肉受成也。經引亞當向厄襪曰。此由我骨之骨。由我肉之肉。指此也。則主身由聖母之血。因其骨肉受成。似爲尤當。

正 第一大支中已明。亞當爲人類之原始。其本身具有骨肉。不獨係本位之全成。乃係爲人類之原始。故元女之身得成。應由此質也。而男人無何傷。在聖母非可例比。使主身見成於聖母之骨肉。能不受損乎。

駁 主身於凡人同類。凡人之身。非獨由清血。乃由質具與月經受成。主身獨否何也。

正 女人質具無孕生之德。其在質倫中。屬不全之物。因女德劣弱。不得致於成全。故孕生可免。不必賴之。

亞利 生學之論也。主身孕生絕無之。蓋此質由有慾

而出。豈所論于主身至貞之孕生哉。月經不潔。且屬敗血與渣滓等。是所不須而出者。故孕生棄之不用。惟用清血耳。凡由男女媾合而生。則此血見吸聚於母胎。不免有汚。在耶穌孕生則否。蓋此血因聖神之工聚於聖母之胎而孕焉。故謂主身由童女至清至貞之血得成云。

耶穌降孕係作所以然論第十一

聖神乃耶穌降孕作所以然否 一章

經 引天神朝聖母曰。聖神降臨。安息爾上。

疏 耶穌之降孕。天主諸位之共成固矣。乃謂獨聖神之工。其故有三。其一宜于降生之所以然。就取人性者天主也。蓋天主降生由其愛人。經曰。天主惟生一子付之人。其愛人若是甚。夫愛由聖神。緣聖神乃父及子之愛故。見第一大支二段 其二宜于降生之所以然。就被取者人性也。蓋天主降生爲人。非因人先有何功。惟因聖寵爲聖神本情也。奧定曰。耶穌因聖神降孕者。示天主之聖寵。令人無何功。締結于天主。得爲天主子。其三宜于降生之終向。蓋主取人之終向。乃使

其孕生之人爲聖。而爲天主子。此二者屬聖神之工。論天主子。經曰。爾等爲天主子。故天主遣厥子之神。呼父。即人呼天主爲其父論爲聖。經曰。此乃作聖之神。蓋人因聖神爲天主子。耶穌因聖神之聖孕。爲天主眞子。天神報聖母。旣曰聖神將降臨。安息爾上。援曰。攸產子。誕時厥聖純備。其稱天主子是也。是謂聖神乃耶穌降孕之作所以然明矣。

奧定云。三位之體一。而無何岐別。三位之功亦一。而無何岐別。主降孕之功。共三位。今歸一於聖神。似

不宜。

降生之功。共屬三位。誠然。然各位有所獨。父宜遣其子。子宜取人性。聖神宜造成子之肉身。蓋聖神乃子之神。經曰。天主遣厥子之神。如靈魂之德在種。因種德造成人身。是天主之德即天主子。經稱子爲天主德因聖神造成其所取之肉身然。天神亦指此曰。聖神將降臨。安息爾上云云。即備而成主身之質也。又曰。至上之能。即耶穌將陰庇爾。即在爾身。將受無形天主之光。蓋陰由光及由形而成。至上云。指天主父。其德云。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

指天主子爲父之德焉。

耶穌謂因聖神降孕宜否 二章

經曰。因聖神有胎。

疏不但主身謂孕。並主就肉身謂孕也。聖神之向耶穌相因有二。一視耶穌就其爲天主。與之同體。耶穌乃天主子與聖神一體 二視耶穌卽其爲人。乃爲其身作所以然。因云具兩義。如謂子因其父。是謂耶穌因聖神降孕。夫聖神爲作者。歸于耶穌所取之肉身。同體者。歸于取肉身者天主子。

駁 凡一物成于二。莫不因何調合而成。耶穌之身。由聖母成也。今謂因聖神降孕。則彼聖母與之質。與聖神之爲。莫非互相調合。豈其然乎。乃謂耶穌因聖神孕何耶。

正 主身謂之因聖母成。並謂之因聖神降孕。義合一也。謂之由聖母。指質所以然。謂之因聖神。指作所以然。則調合者何在乎。

聖神謂耶穌之父就肉身可否 三章

聖與定云。耶穌因聖神生。非爲其子。惟生于瑪利亞

爲其子。

疏 爲父爲母及子者之名稱隨生也者之義也。但非凡生則謂然。惟生活之生。而正切生覺之生也。如乙火。雖生于甲火。乙火不謂甲火之子。又非凡由生覺生。則得子者之名。惟彼於施生有肖焉。如毛如指甲生于人。毛指甲。豈謂人之子乎。緣毛指甲不肖人故。若相肖爲全。則爲子之名稱。在天主在人乃全矣。相肖不全。則爲子之名稱不全。如人就受造。並因聖寵復造天主降生犹復造人類然具天主像。何有不全。就此兩義。人

可謂天主子。但凡以本義之稱稱其。不可以非本稱。稱之。如真人。本稱即人也。盡人非本義之稱。是不能以此稱稱真人。今耶穌就子之本義乃天主子也。故雖就人性受造與見聖。有肖天主。不可謂天主子。惟因從無始生于天主父者本稱。謂天主子。由此觀之。稱耶穌爲聖神。或三位之子不可。

駁 在生覺之生。父係作所以然。母係質所以然。亞利生覺之論也。聖母因其備之質。謂耶穌母。聖神因其爲孕生之作者。謂之父。何云不可。

正 耶穌謂聖母之子。因其備之資質。而與之同類。如子生于父。而與之同類。聖神雖爲耶穌之身作所以然。非與之同類。是耶穌不得謂聖神之子。

駁 天主因造我等。故謂之我等父。經曰。彼天主非爾父。其得造成爾乎。聖神造耶穌之身也。則耶穌爲聖神之子固矣。

正 我等得天主子者之稱。非就爲子之本義。惟就取義在受造與聖寵之肖。耶穌謂之天主子。本所宜然。其不可謂聖神之子。本疏已明言已。

聖母於耶穌之身有何爲係作所以然否 四章

聖奧定云。耶穌之肉身。成于聖母胎。非因何種。惟因備之形質。是聖母無所行爲于耶穌之身在作所以然。

疏 有云聖母論因性並超性。必有何作爲于耶穌之肉身。因性者。蓋云因性之質。莫不具何作始。否則不能成因性之變化。此說悞也。夫變化得因性之稱。不但因屬授並因屬受之內始。亞利性學明論重輕之物。不但具屬授並具屬受。因性之內始。是謂質有何

作爲以得其模。無是理。緣質屬能有而不屬現有故。惟屬現有有作爲若云物自動亦無是理。蓋自動須分爲二。其一施動。其二受動。依亞利。此惟具魂之物則然。論超性者。蓋云母之于孕。不但須備其質。即月經且又須備其精。精合于男精。則具作德以生子焉。聖母至貞至潔。無此事。故云聖神超性力與聖母孕耶穌之作德。非凡女可比。此說不盡。蓋非男工別于女工。何陰陽之別。凡孕生。授工別于受工。故作德在男。而受德在女。是植物因授受二德兼和。無雌雄之別矣。今聖

母非爲耶穌之父。乃爲其母也。故孕耶穌無何作爲。惟備其質耳。有何作爲。惟在孕耶穌先。卽備受孕之資質而已。

駁 達瑪瑟云。聖神安息童女上。鍊之而賦之。受天主子之容德。並生德。屬受之生德。聖母性然已有。與凡女同。則所受之德。卽作德。而係作德有何爲于孕子。

正 聖母孕生耶穌。於凡女。異有三。無原罪之孕。其一。非屬但孕人乃孕天主及人。其二。童女孕。其三。故論其一。達瑪瑟云。聖神安息。卽無原罪。論其二。云賦之

受天主子之容德。即孕天主之德。論其三。云並生德。即仍童女而生子之德。非係授乃係受德焉。

駁 凡生德皆屬作德。性學之論生德在男在女。係生魂也。則在男在女。生子有所行爲自係作德。

正 生德在女。較劣于男也。如論六藝。下藝者備質。而上藝者加模。論女人生德。備其質。而男人加其模。

耶穌降孕之勢之序論第十二

耶穌之身結成在即頃否一章

聖厄峩畧云。天神已報。而聖神已至。天主子即頃降

孕。

疏于主降孕宜知有三。母血動至于生德一。肉身于其質成二。生長得備全幾何三。受孕之義在于其二。蓋其一。惟爲先引而其三隨孕也。母血聚儲於胎內屬動。是即頃而成。非形體之動。迭進。具先後之義也。生長亦無先後。一則生長須動。一則發于魂德。由肉身已成全而行。皆須時也。今耶穌之肉身。孕義所在即頃見成。舉二端証焉。其一。就聖神造成耶穌肉身。蓋作德愈强。能調質愈速也。是無限之作德能。如聖神即

頃調質以得其模。其二。就取肉身天主子。天主子必取成全之肉身。若云受孕之後。其肉身成全。則全孕何得歸天主子哉。是故須云。肉身資質已至于生育之體肉身即頃且成全且被取。

駁 主身得成。須聖母清血至聚于孕育之處。此不免動。屬所之形體。即頃而動。無是理。蓋此分動先於彼分有先後。此即時也。乃謂主身即頃成全。豈不拂屬所之動哉。

正 彼動乃孕育之先引。而不在孕育之義也。本跡已

明。

駁 前已明見十論三章主身由聖母清血造成。而聖母清血不能于此一項具兩模。且血且肉。拂理也。蓋彼息血之終項。異於彼始肉之初項也。有兩項。則屬時也。是謂主身卽項受成。何可哉。

正 血息而成肉。不得指爲終項。惟謂終時切連也。血息之時。卽主身卽主身受成之初項無何間也。此項初項乃聖母清血。至于受孕之所爲屬動之界耳。

駁 生長之德。須期而得其效。生德之于形體。亦莫不

然須時而成焉。緣二德屬因性之德。係生魂。故主身生長與他人同。莫非漸加而成。經曰。耶穌寖加上知。漸增厥齡。主身成全亦然。與他人同。即非一時。必漸漸成全也。

正 肉身生長由生長之德。寓受生長者。而肉身之制成。由生德非寓受生。乃寓施生者。因種具制德於父之魂也。主身之受成。非因男種。惟因聖神之工。故其受成之勢。宜於其造制者聖神相應。即頃成全焉。而主身之生長由耶穌魂。因而生長之德成。耶穌魂與

凡人同類。故生長之勢與凡人同焉。示主所取之人性。實而不虛矣。

耶穌降孕之即頃具肉身即具靈魂否 二章

聖達瑪瑟云。已有肉身。即是天主子之肉身。具靈魂之肉身。

駁 信經云。天主子因聖神降孕。則天主子降孕時取肉身。取肉身因魂。而魂因明司也。則降孕即頃。肉身具靈魂也。

駁 靈魂與凡模者。須之幾何。莫非限定。主身降孕即

頃之幾何。不及凡人初受魂之幾何。若云不然。則主生誕之時。較當速生。或與凡嬰孩之身體較大。云速。拂聖奧定証主居母胎九月。云大拂聖良云。三王來朝。見主無所異于凡嬰孩。是謂主身降孕之即頃具魂非也。

正 靈魂之向肉身。須幾何若干誠然。但此若干。就肉身大小各一也。初賦魂之身須之幾何。同於將得中年相稱。大身多于之身者。主身中年時。不大不小。降孕之時。雖于將得中年相稱。然凡人賦魂之初。較少

也但此少。莫不相稱于具魂之身也。此何以爲異。矮人之身。賦魂之初。所須之幾何。較少于凡人。

駁 有先後。則有多頃也。亞利生覺之論云。人之生。固有先後。蓋人先爲活。次爲生覺。又次爲人。今謂主降孕即頃有靈魂。豈其然乎。

正 人之生有先後。由其肉身漸漸調引。以得全模也。初始不全。蓋先受不全模。即生魂 次少全得少全模。即覺魂 又次成全。得全模。即靈魂 主身因聖神無限之能。即頃成全焉。故降孕之即頃。具靈魂。非凡人可比。

耶穌之身降孕之卽頃被取于天主子否 三章

引 見此題似贅。蓋前章已明。主降孕卽頃被取。但諦思其難。固不贅。

聖奧定云。宜確信勿疑。主身非先在童女胎。然後得取于天主子。

疏 曰天主爲人。正義也。曰人爲天主。非正。乃汎義也。曰天主爲人。惟指係人者非先有。卽非先有人身。然後被取于天主。若主身得成。先得取于天主子。則須云。天主子位外。有本位。弗降生之義殊甚。蓋云然者。

則或須云締結不在位。或主取之身廢本位。先義。佛天主取人性之義。後義。佛主取人身之義。所謂先有其肉身。而後被取于天主子。于信德有謬。

駁 未有之物。何得而取乎。主身因孕而始爲有。則被取固在孕後。

正 主身設使非即頃。而漸漸得成乎。則可云或取時無肉身。或先有肉身。然後得取。皆佛前論。是必須云。在天主降孕者。始孕並已孕。爲一無二。

駁 凡受生者不全。時先於全。亞利超形性之學論也。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

主身受生也。則其孕即頃不至於全被取于天主子。乃爲全也。是先有肉身。然後得取。

正 在降生之義。豈預先有何下者。即人性 漸上而至合天主爵位乎。此乃伏第訥異端謬論也。主降生惟有以上取下者。即天主取人性。經指之曰。自天降下。

主降孕屬因性屬超性否。四章

聖第阿尼削云。係人事者。主超人而行。童女超性受孕。指此也。

疏 央博削聖師云。在天主降生。多有因性者。多有超

性者。視主孕聖母備之質。全因性之事也。視主孕聖神行之。全超性之事也。但視物者。同視其在模。較重于其在質。在授。較重于在受也。故主之降孕。謂之超性直然。謂之因性者。惟因何耳。

駁 主謂之人子。因肉身之孕。蓋如爲眞天主子。是亦爲人子。則其受孕乃性然。

正 主雖得人性超然。但謂人子。因具眞人性。如瞽者雖超然復明。但其見物。莫非因性之視德也。

駁 受造之物。越本性而行爲。未之有。耶穌之生孕。歸

之受造之物。即聖母也。是云童女降孕耶穌。由此可知。其孕非屬超性。乃因性之事也。

正 耶穌之生孕。歸之聖母。非因作所以然。乃因聖母備其資質也。蓋孕主在于聖母胎云。

孕之成全論第十三

耶穌受孕之即頃得聖寵否 一章

經 曰。誕時厥聖純備。其稱天主子。

疏 耶穌靈魂。滿被聖寵。由其締結天主子也。經曰。吾已觀厥榮光。儼然若聖父真子。厥靈充盈。以聖寵以

眞實主身受孕。即項則具靈魂。而被取於天主子。見前

論一章 由此則知。主降孕之即項滿聖寵。使其靈魂及肉身爲聖矣。

駁 經曰。神者非先。乃先生覺後神也。聖寵屬神事也。乃謂主受孕初項。即得聖寵。非依聖經例序也。

正 經所列次序。指徐徐加功。以至其成全焉。在降生之義。豈拘此。經非視人性加增神益。惟視天主之聖寵滿溢人性者也。

駁 爲聖者必指原有罪。經曰。爾等原如是人。即罪今已

滌。已見聖也。耶穌未嘗有罪。則何謂得聖乎。

正 作聖何。即成聖也。物成爲何某。非但由其悖。如由白成黑。並由於非。如白成於非白。我等由罪人成聖是也。耶穌就人性無罪。是非由罪人成聖。乃由無罪成聖。爲人即爲聖也。非先爲人。而後爲聖也。經曰。誕時純備。厄我畧聖師註曰。指我等爲聖。別於耶穌之聖。耶穌生而聖。我等因原罪。生後而成聖。惟耶穌無媾合而生。故生而眞聖云。

駁 因天主言。即予萬物受成。是因天主子降生。衆人受

聖經曰。作聖者而受聖者。衆由於一也。彼造萬物之言。非受造則耶穌乃衆人所以得聖。非受聖其理一也。

正 天主父因其子造萬物。而聖三因天主子授聖衆人。其義一也。天主子。與父同體同作用。故父因子行爲。非父之司如受動動物然耶穌之人性。屬天主三位之共司。是人性在耶穌授聖並受聖云。

耶穌受孕即頃具自專之用否 二章

聖奧定云。天主子已降母胎。仍存本性。着身而成全

人也。全人莫不具自專之用。是耶穌受孕。即頃具自專之用可知。

疏 主取之人性。必全備。非徐徐乃齊一。受孕之初具全焉。全備者不在於能。在於作用也。亞利魂論稱行爲次作用。具德謂之初作用。施爲謂之次作用。故須云。耶穌受孕即頃所具之作用。即頃所能得之作用也。此作用即明欲二德之作用。自專所寓也。夫二司之作用得成。在即頃。且較司視之作用尤疾焉。蓋明司與欲司之作用。非屬不全者之動。先後而得成。乃屬全者之作用。亞

利靈魂之論也。然主受孕之即頃。具自專之用。理所必然。

駁 物先爲有。然後施爲。是靈魂先有。然後具自專之用。緣自專之用。屬靈魂之施爲故。主即頃具靈魂。並即頃具自專之用。如何而可。

正 物先爲有。然後施爲。論原先是也。論時先。則非也。蓋作者已成全。非有所阻。即時而施爲。如火已生。即熱即照。但施熱有先後。即頃而成焉。自專之作用亦然。本疏已明。

駁自專之作用。屬選擇。而選擇在先亞利克巳之論也。今謂耶穌受孕卽頃。具自專之作用。勢所不能也。

正在此一頃。作用與選擇並有。無碍於理。凡須諦思以選擇。則作用之先。得其確知。故非卽時而選。是知作用必須先爲選擇者。由其無確知也。耶穌受孕卽頃。滿被聖寵。並眞實。經曰。厥靈充盈以聖寵。以眞實。故具萬物之確知。是卽頃而選。何謂不可。

駁自專之爲德。屬明欲二司。其作用乃明欲二司之作用也。明司之作用。在後於覺司之作用。葢此爲彼

之先引。而覺司之作用。莫非由覺司相當而發焉。耶蘇受孕之即頃。用具相當之司。似無是。乃云其受孕之即頃。具自專之作用。亦無是。

正 耶蘇就上受之知識知物。而反顧形想可也。故發明欲二司之作用。不必須覺司之作用也。且亞利生覺之論云。胎子受孕。即頃未得靈魂。具覺司之作用。若耶蘇受孕之即頃。具靈魂而肉身諸司無不備全也。則其即頃能發觸司之作用。愈不容疑。

耶蘇受孕之即頃能立功否 三章

聖奧定云然。

疏 耶穌受孕卽頃。因聖寵得聖也。夫靈性之得聖。或因本作用。凡具明司之作用而成人。是也。或非因本作用。乃或因其親或因教會信德之作用。凡不全具明司之作用。嬰孩是也。因本用得聖。較高于因他人之作用。緣現作用。高於具作用。而自爲有。貴於因他而爲有故。今耶穌之聖至矣。爲諸聖所以爲聖者之所以然。則耶穌爲聖者。因本動。卽因自專爲立功之原始。準此。耶穌受孕之卽頃立功。固矣。

駁 自專之爲德。向人而可能立功能犯義者。論天神。見第一大支論天神二十一論五章云。邪神受造初頃。不能向惡而犯義。今論耶穌亦然。受造之卽頃不能立功。

正 自專向善惡不均。向善因性而自然。向惡性外。而爲次。性外在後于因性者。緣性外屬受傷。下于因性者。故。故具自專者受造之初頃。能向善而不能向惡也。此惟論原性未染原罪

駁 人受造之初。凡具之物。莫不屬之性然。因性之生。止此故耳。昔論立功。見二大支中性然所得之物。不能以

之立功。則耶穌受孕之初頃。所具自專之用。何因得立功乎。

正 人受造之初頃所具者謂之性然。惟論常例也。論天主之特恩。何可以此拘哉。耶穌特蒙聖寵。可以受造之初頃立功。而視耶穌稱謂之性然。

駁 一次得之物。莫非向已之物也。是不能又復得。乃謂耶穌受孕初頃立功。則後時再無以立功也。豈其然哉。

正 因多異之義。具此一物。無碍於理。耶穌受造之初

頃所得長生之榮後時再立功非因愈宜之乃因多故得之亦無碍於理

耶穌受孕之初頃見天主否 四章

疏 耶穌受造之初頃所具聖寵滿全而無因何量如前論已明也見前章 居世聖人所得聖寵不及後世見天主者之聖寵故耶穌受孕之初頃所得聖寵不但較神聖見天主者與之均齊且又較勝也此聖寵莫不有現用則耶穌受孕初頃見天主較明于衆受造之靈矣

駁立功先於蒙賞。如罪先於其罰。前章已明。耶穌受孕初頃立功。則其初頃不得見天主爲立功之報應。經曰。詎勿須契利斯督先受苦。後入其土國。

正耶穌因功而得之福。係肉身爲受苦得之。靈魂之福。非因功而得。經卽指肉身之福也。

駁非宜人。非宜天神。似宜獨天主。是耶穌就其爲人。不宜受造之初見天主。若云不然。則人及神。不得反義背主。乃謂耶穌就其爲人。受造之初頃見天主。似不然。

正耶穌非但人。非但天主。乃爲人。並爲天主也。受造之初頃。係其爲人事者卓異。於凡受造之靈性也。即受造之初頃見天主何疑乎。

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA

超性學要

卷之

論天主降生

10.i Volum.
Tom. 3. C. A. Tra. de
Incarnat. C. 31

超性學要第三大支第一段目錄 論天主降生

卷之三

耶穌降誕論第十四

耶穌降誕係其性或係其位否 一章

耶穌有在時之生誕否 二章

視有時之誕聖母稱謂耶穌之母可否 三章

聖母稱天主母宜否 四章

耶穌之生無母之痛否 五章

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA

耶穌降誕宜明示於衆否 一章

簡何等人蒙明示耶穌之降誕宜否 二章

耶穌自明示其降誕宜否 三章

耶穌之降誕由天神及天星示顯宜否 四章

彰顯耶穌降誕之序宜否 五章

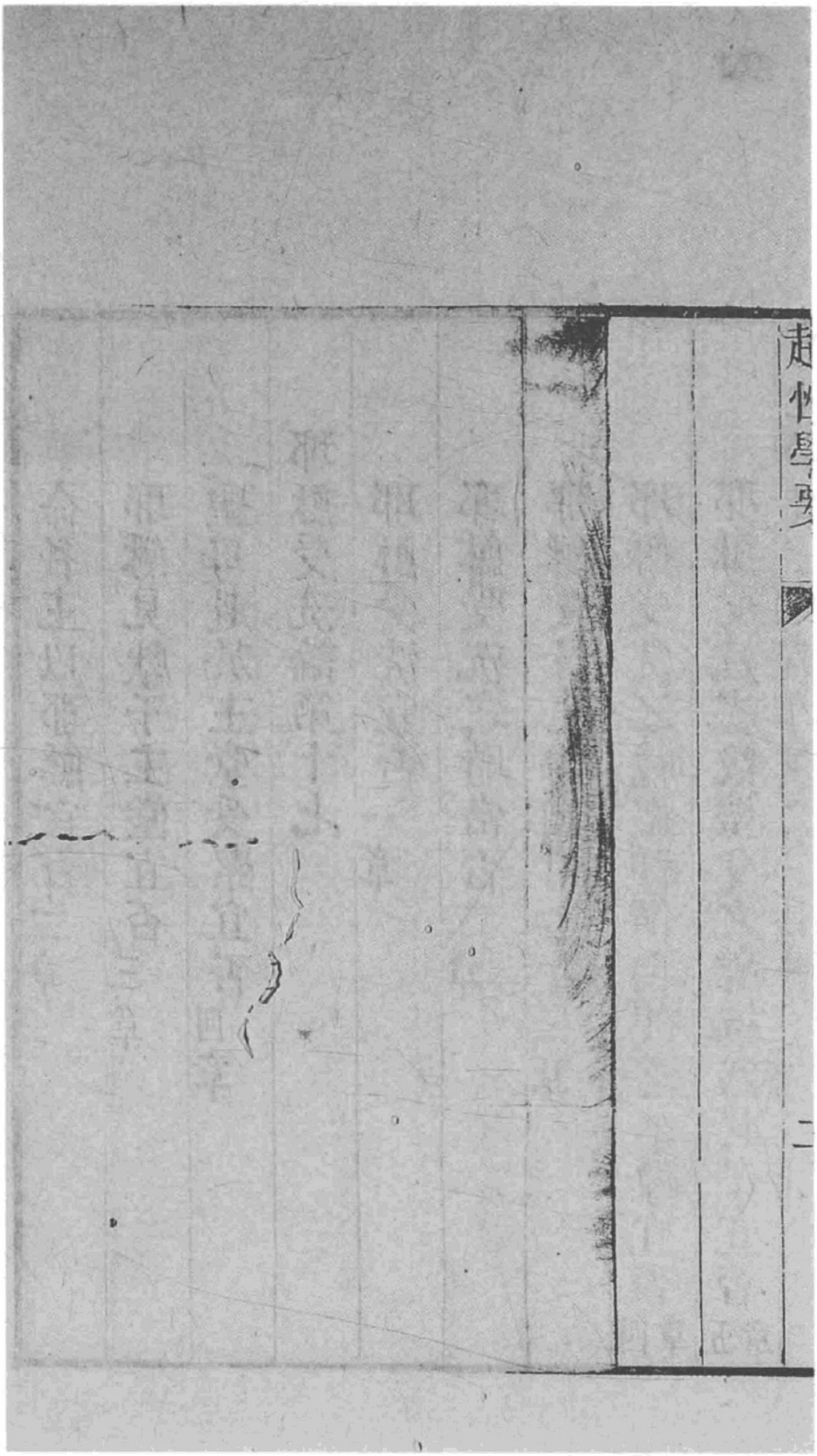
三王所見之星爲天上一星否 六章

三王來朝耶穌宜否 七章

耶穌行古禮論第十六

耶穌受割宜否 一章

命名主以耶穌宜否 二章
耶穌見獻于主堂宜否 三章
聖母赴於主堂受潔宜否 四章
耶穌受洗論第十七
耶穌受洗宜否 一章
耶穌受洗之時當否 二章
耶穌受洗之後天開宜否 三章
耶穌受洗之後聖神借白鴿之形像宜否 四章
耶穌受洗之後聖父之聲證爲其子宜否 五章


超性學要

超性學要第三大支第一段 論天主降生

卷之三

耶穌降誕論第十四

耶穌降誕係其性或係其位否 一章

聖達瑪則論耶穌降誕云。係位不係性。

疏 生誕之謂。有指座者。即某人生誕 有指界者。即某模如人性馬性生誕指座者。則凡謂生誕係位也。即某人生誕 蓋物生所向。即爲有也。而物之爲有。係自在之有。即人馬等 模即性 非自在之有。乃物所以得爲有也。惟位即座 指自在之有。故

生誕正切係位而不係性矣。凡謂生人生馬。非指界謂人性馬性生。者反是係性而非係位也。葢生所向之界。乃模即性也。亞利性學云。生誕乃向性者之道。緣性者之所向模是也。即向某類云。

駁 聖奧定云天主性謂之孕謂之誕。惟因人性實孕實誕也。天主性因人性謂之孕且誕。則人性愈謂之生也。是謂誕係位而不係性。非也。

正 在天主者。性也位也。惟一物耳。故凡係位指性。而凡係性指位。有何不可。奧定所云。天主性且孕且誕。

即指天主子位。就人性孕而誕也。

駁 因生誕而得有。正切謂之生誕也。耶穌因生誕。惟得其人性。非得人位。故生誕係性。而非係位。

正 否。不然。蓋正切得有者。非性乃位寓於性也。緣性指物所以爲有。而位指自在之有故。本疏已明。

耶穌有在時之生誕否 二章

聖達瑪則云。於耶穌須知有兩誕。其一由于父無始。其一爲我等末時生。

疏 耶穌兼兩性。天主性一。人性一。其一由父無始。其

二由母在時。故具兩誕。無始由父一。有時由母二。緣由聖父生誕。異於由聖母生誕故。

駁 生誕何。先無而後有也。耶穌從無始有。則在時而生何可哉。

正 奧定答此難曰。設宇內有一公魂。令萬物生。而不與之合偕。此魂凡施爲于母胎。調其質以厥用。必與之同位。而不與之同體。是魂施爲。而質受爲。由二體成一人焉。今魂生于母胎亦然。非謂魂生之前絕無也。天主子就人性生於母勢。雖曰超絕。其理亦如

是。即如所謂魂偕肉身而生也。非二物爲一體。乃由二物成一位。非謂耶穌之肉身始受造。乃天主子始有。若然。則天主子有時而有。又非謂天主子從無始有肉身。若然。則天主子非實取肉身乃其像也。兩說背理。

駁 自爲全備之體。何須又生乎。天主子位。從無始至全至備之體。乃謂有時而生。何其可。

正 聖際理樂答曰。謂天主子生。豈謂從無始生于父者。再生于母乎。謬哉此語。惟謂爲世人者。所取肉之

身。而就肉身再生于母矣

駁 因兩生而生。非再生乎。謂主再生。無是理也。蓋彼由父無始之生。常生而無何間矣。再生不免有何間。如謂鳥再飛。必有間而飛也。故謂天主子有二生。似不宜。

正 天主子因兩生。謂之再生。正如鳥因兩時飛。謂之再飛。何云不可。天主子因彼從無始常生之誕。並因有時生之誕。謂之再生。亦有何不可。緣時也。常也。判然別異。較甚于兩時故。

視有時之誕聖母稱謂耶穌之母可否三章

經曰。厥耶穌母瑪利亞。

疏聖母眞爲耶穌之母固矣。前論已明。見十論二章 耶穌之肉身。非從天降來。乃由聖母清血得成。是聖母正切爲其母無疑。緣爲母者之義。在此故。如前論已明。見三章

駁聖母於耶穌之生。無何作爲。如前論已明。見十一論四章 惟與之資質耳。與資質者。豈足以得母者之稱乎。若云足乎。則木可謂棹椅之母也。既不然乃稱聖母爲

耶穌之母。亦不然。

正 前論已明。見十一論三章 爲父爲子者之稱。惟宜具魂之物。頑物豈能得其稱哉。以故凡成于無魂之物。雖得其質。固不能得父子之稱。

駁 耶穌生于聖母。超性非因性之事也。非因性而生。何得受爲母爲子者之稱。昔元祖母厄襪。由亞當肋骨造成。厄襪豈因此得稱爲亞當子女哉。

正 聖達瑪則云。耶穌生誕有似我等生誕者。葢主于母胎九閱月。如我人宜生誕之期。與凡人之生相同。

有不似我人者。葢非由夫婦交合。乃因聖神降孕而生于童女。與我人孕生之勢超然不同。是故視其母。耶穌生誕屬性然。視聖神之工屬超性。準此聖母爲真且因性之母。又何疑。

聖母稱天主母宜否 四章

聖教定論。稱聖母爲天主母。凡不以爲然。絕于正教可也。

疏 凡名相指合成之性。則指凡具其性者各某。如人名相。指甲人乙人等。天主取人性之結合在位也。則天主之名相。

指具天主性。並人性于彼位者也。而凡係天主性與人性者。皆可歸之于彼位。或指天主性耶。或指人性耶。夫孕且生歸位者。就其孕且生者之性也。受孕之初。人性既被取于天主位者。則謂天主孕而生于童女。無不可。蓋婦人謂其人之母。非有他故。惟因孕且生其人者也。由此則知。聖母眞謂天主母矣。設使耶穌之人性。未孕且生在先。於耶穌爲天主子。或其人性非取於天主於一位者。則聖母不可謂天主母誠然。但此兩說。皆出於異端。而悖正教。則謂聖母不可

稱天主母。亦出於異端。而拂正教云。

駁 耶穌就天主性。謂之天主也。天主性從無始有。豈始於聖母而得有乎。以故聖母稱天主母不可。

正 聖際利樂解此曰。人魂偕本身生。而合之爲一物焉。若云惟爲肉身之母。非其靈魂之母。此說非也。論耶穌之生孕似然。天主子雖生于天主父也。而既取人身。則就肉身而論。亦云生於聖母也。因此則謂聖母乃天主母也。謂其母者。非因天主性。乃因人性。蓋爲具天主性者。並人性者之母矣。

駁 天主名相。共父子聖神三位也。今云聖母可稱天主母。則亦可稱天主父。及天主聖神之母乎。

正 天主也者之名稱。雖共三位。但有惟指天主父。有惟指天主子。有惟指聖神者。如第一大支論天主三位已明。見大支九卷六章 是凡謂聖母爲天主母。于天主之名稱。惟指天主降生之子位耳。

「耶穌之生無母之痛。否 五章

聖奧定向聖母云。爾孕無玷汚。爾產無痛。

疏 婦人產時有痛。蓋子出胎。母身伸拆。前論耶穌出

胎云。無損母身。聖母猶然處子。是無拆痛且有至樂焉。葢天主降世爲人也。經指此曰。將發如白荷然。歡樂且稱頌踴躍。

駁 人生必死。婦產必痛。由元祖犯主命也。論死。天主向夫婦二元人曰。食此木實。卽日必死。論婦產痛。天主向元婦曰。產子必痛。耶穌旣願死而不辭。是其生世。宜其母與凡人同痛矣。

正 婦產有痛。因交合于男人也。天主向婦已云。產子必痛。接曰屬男人下。聖母不在此律內。葢聖母孕耶

蘇無罪汚。並無男女交合。則生耶穌且無痛且無損。猶然處子也。耶穌致死。情愿爲救贖衆靈。補賠其罪。豈與凡人同論哉。奥定之論也。

駁 終始相應爲宜。主臨終出世。受甚多苦楚。入世亦不免苦楚。理似宜然。

正 主死。絶我死。（永死）主痛。絶我痛。（永痛）故欲受多苦而死。但其母痛。與耶穌救贖世罪無與焉。是母產子之痛。未見其有宜也。

耶穌降誕後之顯論第十五

耶穌降誕宜明示於衆否一章

經曰。爾天主乃眞隱天主。

疏主降誕不宜顯明于衆。舉義凡三。一使衆人明知降誕。卽是天主。則主不得致死救贖衆靈。經曰得認。則不以十字刑架。加于榮福之主也。二主降誕顯明于衆乎。則信德之功減輕。天主因信德。使罪人爲義人。經曰天主之義。因信耶穌。若顯然降世。信德之義絕。緣經謂信德在于不顯明之地故。三顯明于衆。則天主取人性之實。人將疑惑。奧定曰。主若非少而壯

非食非睡。而與人不同。則取人性之實豈免疑乎。即凡所行之異。反將除其所行之慈矣。

駁 經曰。耶穌降世救罪人也。夫救人。因聖寵之顯而成。經曰。吾主救世之寵已顯于衆。訓吾儕。凶惡與世欲已絕。俾吾居世。且廉且義且仁。由此觀之。天主生誕于世。宜彰明于衆也。

注 救世之事已畢。方宜衆人得明聖寵之恩。耶穌誕始。則否。主受死復活之後。諭門徒曰。遊遍地。敷教于萬有。

駁天主向慈。較切于義。經曰。厥慈。超諸厥工之上。耶穌日後降世。審判衆靈。顯其義于衆。則初降世救人。顯其慈于衆。尤宜也。

正斷事者。宜威儀。令人驚怖。故主再降世判人。顯明有赫。降世救人。因信德也。在于不顯之地。故不宜明顯。

簡何等人蒙明示耶穌之降誕宜否 二章

聖多瑪師云。主降誕。無一人知。無益于何人。明顯于何等人取其益。理之所宜。

疏 經曰。凡事由天主。皆有次序矣。天主之恩。賚及與義。非均於衆。乃徑由此致於彼者。天主之上知宜然。經論主復活云。不顯於衆人。惟顯於天主選定之何等人作証者。論主生誕之顯示亦然。惟主簡定之何等人得明耳。

駁 主初降世之勢態。隱而不顯。救世之義宜然。如前已明。主降世救贖衆人也。是則其生誕。亦不宜顯於何人。

疏 主降誕。或宜顯於衆人。或宜無顯於一人。兩說皆

傷救世與信德之義也。葢衆人明知之。信德無自顯。無一人知之。信德無自起。緣信德由聞而起故。經固云然。

駁 主未降誕。聖母及若瑟預知也。此則足以爲証。何須又示於他人乎。

正 聖母及若瑟。預知耶穌之生誕。葢宜敬其在胎。而勤事其出胎也。若二親宣揚其子之殊異。恐不足爲証。必須他人爲証。方絶諸疑於人心云。

駁 明知所傳之事。生亂且害人。智者則不傳。如德亞

京都。聞主生誕。舉城不寧。且多人因此受害。蓋其王聞此音。生猜忌。欲覓耶穌殺之。王不知主。生長何時何處。下令白稜主降誕城界內。凡二歲以下嬰兒盡殲焉。則主之降誕。顯於何人。似不可。

正主生誕。都城不寧。其義有四。一彰顯聖誕之榮。厄我畧聖師曰。上主降世。地主驚惶者何。蓋天巍巍顯。世高惶惶。二明示主審判之權柄。與定曰。嬰孩即耶穌在襁褓之中。赫然如此。審判威儀當如何。三示魔國喪亾。良聖人曰。不但國主不寧。並魔之國王不寧。國

王以耶穌爲地主。魔以爲天主。兩恐奪其權位。魔恐耶穌奪天國。主救贖人得上昇猶奪天國然國主恐奪世國。愚哉其想。主降世不爲王世也。又向國王曰。爾聽不容耶穌。乾坤之主。亦不喜爾柄權之褊小矣。耶穌降誕京都不寧之故。由惡人不喜主降。或諂媚惡王也。葢王愈惡。人愈諂媚。世人之情也。至論嬰孩失命。非獨不受害。尚得利焉。聖奧定曰。主懸十字架上。且爲讐祈禱。豈致命爲主者。主不加恩賚哉。

耶穌自明示其降誕宜否 三章

良聖人曰。三王見耶穌。無所別於衆孩之例。今他嬰孩無自示本誕者。則耶穌自示其生誕。蓋不宜也。

疏 主降誕。爲救贖世人也。而救贖世人者。因信德認耶穌爲天主。並爲人。其顯爲眞天主。與顯爲眞人。不宜有傷。蓋生誕而同人。則顯其爲眞人。但生誕而令天神空中奏樂。三王朝覲。牧童瞻拜。則顯其爲眞天主。故主不自示其降誕。乃借受造之物顯揚。誠爲宜然。

駁 本然所以然。貴于非本然者。亞利性學之論也。主

示其降誕于牧童。因天神也。示于三王。因天星也。皆用他物而示顯也。自示于人。非更宜乎。

正 由不全致于全者。凡生與動物皆然。耶穌之降誕。先借他物而顯。後全然自彰。乃爲理之所宜

駁 經曰。知隱而寶庫不顯。此二者有何益。耶穌受孕之初。具備全知。具備聖寵之內帑也。非言行彰明。不徒然乎。

正 知隱無益誠然。但知者非各時泄露。必候其時也。經所云有不言之默。有知時而言之默。指此義也。主

知其徒然乎。蓋當時已明顯也。且正因隱其知。而當時顯。即顯其知也。

耶穌之降誕由天神及天星示顯宜否 四章

經 曰天主之工備全矣。既由天神及天星示其降誕。則宜然。

疏 徵號之爲物。相稱于其物。及于其與徵之人。義人因聖神之內啓。習知超性之事。不落形物。庸人交習于形物者。故惟由形知神物。古教之人。由天神習知天主旨。異教之人與星士。習觀星象。故天主示其降

誕于各等人。用各等徵號焉。西默盎亞納二位爲義人也。故主因聖神之默啓。示其降誕。牧童及三王。習知形物者。故主由有形之物。示其降誕。但主降誕非純屬世上。乃屬天上之事。主因之用天上之物。即天神與星。而示其降誕。于牧童及三王云。

駁 天神屬純無形之體也。天主之降誕非屬神。乃形誕也。故其降誕。由天神傳于人。似不可。

正 自顯不須顯。惟本然爲隱。則須發顯也。耶穌之肉身。人人得見。其不得見者。即天主性也。乃由天神爲

天主使者。顯示子人。何謂不宜。彼顯于牧童之天神發光者。明示降誕之嬰孩。即是天主聖父之榮光也。

駁 凡引于詐謬之端。宜置而不用。夫托星示主降誕。不幾引人妄信星辰。主人之專耶。則以星爲主降誕之號。何爲宜哉。

正 彼星也。絕謬妄而微星辰。無所關于人生也。豈引于謬乎。奧定云。凡謂星辰主人誕。豈謂星退本行。而就至生誕之人乎。若引三王朝主之星。則奈本序。而就主降誕之處也。基所聖師又云。星士預言人事。惟

于其始誕時日而望推。豈由星而推人之誕日乎。三王未曾知主降誕之時。可因星之行動。而知未來者。乃反是也。即因星顯。方知主降生。

駁 事物之徵號。必須確然無謬。用星指主降誕之處。似非確號。則因星指降誕。何爲宜耶。

正 三王精于天文。知此星非恒。又知古經有先知者。遺言謂主降誕。有異星候現故也。是以見其星朝主而無疑。

彰顯耶穌降誕之序宜否 五章

經 曰伊天主易時與年歲。由此則知主生誕之序。宜然。

疏 彰顯耶穌之降誕於各等人。次序各異焉。首先示于牧童在生誕之日。次示于三王在聖誕十三日後。又次示于西默盎亞納兩位義人。在生誕四十日後。牧童指宗徒及信耶穌古教者。無多人。三王指新教多衆人。兩位義人指世界將終。古教衆人歸耶穌新教。

駁 親炙天主。而願望其降誕。宜先受其報音。經曰。願伊者。天主伊即先之。以示其在先也。義人因信德至切。

且至願天主生誕。經曰。時都有德義欽畏士。名西默完篤望天主。將慰本國。則論次序之義。示生誕于西默完。先于牧童及三王。于理爲當。

正 西默完知主降誕。在後于三王及牧童者。指古教之人。雖認真主。心傲自滿。棄耶穌之聖訓也。

駁 奥定云。三王在異教中能信主。如進新教。據經云。異教多衆。較古教多衆。先入教。則知耶穌生誕之旨。三王宜先受報于牧童。

正 異教多衆。較古教多衆。雖先信主。但古教轉進新

教較先于異教故牧童受生誕之報先于三王

三王所見之星爲天上一星否 六章

奧定聖師云彼顯于三王之星非寰宇初受造守本序者之星乃童女新產而顯新星也

疏 引三王朝主之星非天上一星舉徵凡五一曰凡星自東之西此星自北之南葢三王自伯爾西亞國在北至如德亞國在南二曰此星晝夜顯與凡星惟夜顯者不同三曰此星有顯有隱葢三王進如德亞京却不顯出京則顯四曰此星非常行三王行乃行

三王止乃止。五曰他星在列宿天不降來。此星在空中降來。指耶穌降誕之處。由此推知。此星新受造于造物者。顯空中而近地也。非天上列宿之一星矣。

駁 奥定云。引牧童朝主。即天神也。引三王。即天星也。蓋天主各以天言語人。彼時先知者。語言已息。是引牧童者。即天上真神。則引三王者。即天上真星也。

正 語牧童之神。乃天神也。蓋傳天主旨于我人。天神之本職也。而引三王之星。非列宿之星。蓋列宿之星不易其恒動。而此星則易動云。

駁 謂非列宿之星。則懸于空中彗星也。此等非指國君生誕。乃爲其死之兆也。顯于三王之星則否。葢指耶穌之生。經引三王之言曰。適生國主安在。吾見厥星于東來敬。則此星乃列宿天一星可知。

正 彼在空中。謂屬不吉之兆之星。自日不顯。而其動則恒。此星晝顯。而其動不恒。若强欲謂此星爲不吉之兆。是則指賴天主降誕。邪教滅亾。而正教始興。永存不滅也。

三王來朝耶穌宜否 七章

經曰。異教者。將藉爾耶穌光。多王因爾光之生。將行。夫因天主光行。則不謬。是三王朝覲耶穌。豈有不宜哉。

疏異教中首先信主降生。即三王謂之異教進新也。指日後異教。由遠方熱心就主。夫熱心信主。必由聖神之默啟。三王來朝。亦莫非聖神默啓。是至宜也。

駁非其君而朝。似不可。三王非如德亞君所屬。而朝耶穌。稱之爲如德亞王。可乎。

正奥定云。如德亞國王多生多亾。未聞三王來覲其一。可知三王來意。非朝覲如德亞地主。乃朝覲天地

之主。

駁 本國主現在。而覔新主。非愚且狂。斷不出此。阨落德現王如德亞。而三王報新主生誕。何也。

正 三王報新主。指日後奉教者。致命而認主也。基所聖師曰。三王思將來之王。不懼現王。未見主而欲爲主致命。志量卓異哉。

駁 有天徵。人徵卽息矣。緣天上引導。較人之引導實且確。三王東來。天星旣引之。乃復問人曰。適生新王何在。非愚乎。

注 與定云。引導之星。豈不足令三王至自稜城。耶穌生誕之處。其在京城。乃退而不見之故。欲如德亞國人作証。得經預載。耶穌之誕。在白稜城也。是有天星之光。並先知之証信主降生愈切且篤焉。與定云。如德亞人。似製作諾厄舟之人。使他人登舟。而製舟者渰死于洪水。又似指路石柱。引路而自不動。三王遠方來覲主。深責本國人在近處而不動。就白稜敬主。

駁 貢獻朝覲。惟向王位。三王不見耶穌。有何王位之據。及威嚴之儀。乃進貢朝覲。似不可。

基所聖師云若三王訪世主來覲豈免羞辱乎茲遐方進貢朝覲非訪世主乃訪天上眞主也雖不顯何威儀而天上之星足爲証已拜見爲人而敬之爲天主其奉獻之物皆相合於耶穌本位也獻金指耶穌爲萬物之王乳香指其爲天地眞主沒藥指主爲衆靈致命受死矣

耶穌行古禮論第十六

耶穌受割宜否 一章

受割者古時天主建定之禮也開闢三千餘年之

後有大聖亞巴郎天主欲酬其德選爲古教之祖命偕後裔男人皆行割損之禮一以洗原罪一以爲記號指爲天主之人也吾主降世斯禮尚存新教易代以領洗之禮云

經曰既稱八日嬰孩受割

疏耶穌受割之故約舉數端其一以示取人身之實滅絕異端諸謬說有謂非取眞身乃取幻身有謂所取之身即與天主一體有謂其身自天降來等說皆爲謬妄其二以証受割之禮由天主建定其三以示

其爲亞巴郎後代。受此命也。其四塞國人之口。見主不行古禮。不認爲降生之主也。其五立聽命之表。依古規第八日受割。其六躬遵古教令。免我等受割。經曰。天主遣其子屬教令之下。以贖凡屬教令之下。指此義也。

駁 耶穌一靜一動。爲我等訓戒。經曰。予設表于爾等。見我攸行。爾等是行。我等不宜受割。經曰。若爾等受割。基利斯督無益于爾等。由此則知。耶穌受割不宜。

正 耶穌受割之時。古教之令受割尚在。故于此不宜

師耶穌。主寶死後。則兇形割。訓我等遵神割。即脫舊人。而被我等主耶穌。

駁 古教受割之命。以治原罪也。耶穌無染原罪之汚。則受割似不宜。

正 耶穌不宜受死而死。免我等永死。是不宜受割而受割。免我等受形割而取神割。

命名主以耶穌宜否 二章

經 曰既稱八日期。嬰孩受割。名以耶穌。

疏 命名者。于所名之物宜相應。如屬宗及屬類之名

稱。指某物之性情。亞利之論也。乃人之名。或由某人之性情。或由生誕之日。遇聖人之瞻禮日。或由某人之行等。至論天主命名者。未嘗非由天主特恩。如名亞巴郎。即譯言多人父祖。白多祿譯言石。爲聖教篤基。吾主降來救贖萬靈。故命之耶穌。譯言救世。至宜也。

駁 新經宜于古經相符。古經稱主謂瑪諾厄爾。依撒意亞先知者。曰童女將受孕產子。其名瑪諾厄爾。又曰名伊者。即耶穌也。速快。擄捲。除脫。疾侵奪。又曰將名異

奇。謀議。毅。天主來世之父。太平之首。又雜加理亞先知者曰。其名即東也。曰此知稱吾主謂耶穌。不符古經之旨。

正耶穌一名。包含古經。稱吾主諸名之義也。謂之瑪諾厄爾。譯言與我等偕。指救世之故。即天主締結人性于已。因此主與我等偕。稱速快。擄捲。等指耶穌救贖我人。原被魔虜侵奪擄捲也。稱奇異等。指天主用上計救吾人。使得登天國。謂之東。指我等原居暗中。賴救贖之特意。得蒙天主光照。則知古經新經。莫非

相符云。

駁 依撒意亞前知者向主曰爾以新名將稱。主親口已名也。夫耶穌之名非新。古教多人以此名見稱。則以耶穌之名命主。似不宜。

正 在天主未降生之前。或有得此名。因其取義。即係救人肉身之何私事。論神事而包含衆靈獨宜于天主。故稱以新名也。

耶穌見獻于主堂宜否 三章

經 載主降誕四十日後。聖母獻耶穌于主堂。

疏前論已明。耶穌甘居教令之下。以救贖凡在古憲屬下。躬行古教之禮。示古教爲聖。爲天主建定也。古典所載。關係人生誕規戒有二。第一係公衆婦人既滿取潔期。至堂奉獻其所生。或男或女。爲消孕汚之罪。亟祝聖其所生男女。至主堂奉獻何者爲祭儀。何者屬罪儀。第二係凡生產首子。或人或獸。蓋昔如德亞人虜居厄日多國。惡王不釋歸本國。主乃命天神殲舉國之首子。王懼乃許回本國焉。因此天主命如德亞人。凡所生人首子。及獸首子。奉獻天主。欲時時

懷念此恩也。

駁 經載天主命。凡開母胎之首子獻天主。耶穌由聖母胎扃而出。莫開其胎。是不在此令之列。乃獻於主堂。似不宜。

正 聖厄峩畧云。夫教令。惟耶穌獨異而遵守之。蓋彼受孕之異。生誕之奇。謂開童女。非前因婚姻啓緘之胎。蓋產後仍存童身也。是所謂開胎。指以前無何入出也。

駁 時時在主前。何須又獻乎。耶穌之人性。時時享見

天主緣人性締結天主性故則獻耶穌于天主何也

正 天主子降生及受割非爲已乃爲我等人也使我等因聖寵締結天主通達其性而得神割也故自獻于天主示吾人非割罪愆萬不得見天主

駁 古教之諸祭皆歸耶穌爲其首祭如諸像皆歸于其像之物然主既爲首祭復獻他祭爲耶穌何宜哉

正 耶穌既爲眞祭而欲以已獻爲教令之祭者指物像合于眞實而因實善其像也所以破異端謂耶穌不允古教令也

駁 教令之諸祭。羊羔舉首。爲永祭也。是故稱耶穌謂之羊羔。經曰。此指耶穌即是除免世罪之羊羔。乃獻班鳩或鴿。不如羊羔爲更宜。

正 教令載。凡力不能獻羊羔則代獻班鳩或鴿二翼。主至富而爲我等至貧。欲困窮以富我等也。乃以已獻並爲貧獻之祭。生誕甘臥襁褓馬槽等。于此有所取焉。班鳩常鳴。指傳教者。班鳩一耦指守貞獨居。亦指默存上事。鴿性馴順直樸指良善及樸實。今祭以此等鳥。指耶穌善好。夫二種鳥常呻。指聖人涕泣爲

世罪。且班鳩獨居。指默存祈禱也。各獻二翼。指神身兩全。皆宜獻天主矣。

聖母赴於主堂受潔宜否 四章

經曰惟時瑪利亞既滿取絜期。遵每瑟教令。捧嬰之京。獻聖父。

疏蓋如聖寵之滿。由耶穌至于其母。是謙德亦然。由耶穌至于其母也。經曰。天主賜聖寵于謙者。主原不屬教令之下。然甘心受割。其遵守諸教令有二義。一立謙德及聽命之表。一善古教而絕國人誣謟之端。

因此使聖母。雖不屬教令之下。亦守其教令也。

駁 古典曰。婦人凡因男種產子。七日居汚。非滿取潔之期。不許進堂。聖母產耶穌。非由男種。進堂受潔何也。

正 古典特云。由男種產子。指天主母不在其例。其進堂之意。本疏已明。

駁 受潔必因聖寵也。古教之聖事。無與聖寵之能。聖母具聖寵之原。即耶穌也。則聖母進堂受潔不宜。

正 古教聖事。係新教聖事之像。不能去罪惡之汚。惟

有聖寵能去。古教所洗滌。惟屬形汚耳。聖母無神身之汚。故不須受潔矣。

耶穌受洗論第十七

耶穌受洗宜否一章

經曰。耶穌自加理肋亞之若爾當河濱。受洗于若望。

疏耶穌受洗之故有三。央博徇聖師曰。主受洗非爲自潔。乃爲潔其水。葢由耶穌之聖身。賜水受潔而具聖洗之德其一也。基所聖師云。耶穌雖全絕罪愆。然取負罪之人性。具有罪像。化以無罪。不須受洗。以肉

形之罪像。必須洗也。尼哦畧聖師曰。耶穌爲受洗。使舊亞當沉于深水之下其二也。與定聖師曰。耶穌受洗者。葢所命者先躬行。經引主向若望曰。洗我必如是。方成義德之表。又盎博削聖師曰。成義德何先自行。令他人行其三也。

駁 耶穌受割之故。爲遵古教之令也。受洗非屬古教令。則受洗有何義乎。

正 主宜行。不但係古教之令。且又宜始行。凡係新教之禮也。故不但受割。並領洗也。

說 各倫首動。就其動。自屬不動也。如天體屬凡物生滅之首。首不生滅也。耶穌爲授洗者之首。經曰。見聖神降而居伊。伊即受洗也。主就具授洗之權。受洗何爲。

正 惟耶穌爲授洗神之首。即洗人罪惡。其自受洗者。但水而已。

耶穌受洗之時當否二章

經 載耶穌歲不及三十受洗。

疏 耶穌三十歲領洗。正盛年時也。舉三義。蓋將傳教

之始受洗。指傳教必須正盛年。三十歲是也。古聖若瑟攝政。達未德聖王即位。日肋彌亞撒辣滿達尼厄爾。或秉政。或教誨。皆方三十歲。其一也。耶穌受洗之時。古教始息。三十歲受洗。正見力能躬行。古教令之意。欲免人借此謂耶穌犯古教令。以爲不能守之。其二也。耶穌盛年受洗。明示於衆。必因聖洗人爲成全。三十之數指此。且三十由三次計十得成。三者指天主三位。十者指全守十誡。于此二者聖教備全。其三也。

駁 耶穌受洗之故。立表。引人領洗也。今不俟三十歲。孩時即領洗。乃謂耶穌三十歲領洗。似不宜。

正 厄峩畧聖師曰。主受洗。非爲滌原罪之汚。延領洗之期。非有何險。如我人非早領洗。恐棄世而不得聖寵。主俟三十歲領洗之故。本疏已明。

駁 耶穌未受洗之先。不聞傳教。行靈異者。若或至二十歲。或幼時傳教行神異。利益多衆。非尤妙乎。

正 利益人之義。要在信謙兩德。主幼時行教。或行靈異。信德謙德不顯。論信德者。主身隨時漸長。示其所

取之人身。眞非屬幻。故不及其時。不欲顯其知及能于人也。論謙德者。訓我等不及其時。不敢躐等教誨治人也。

駁 耶穌之知德。非性然。乃由天主賦與焉。故不宜拘凡例。古經載大尼厄爾幼童時。顯其知。撒辣滿及日肋彌亞等。皆幼時或治人。或誨人。何況耶穌乎。

正 耶穌爲萬人之表。衆人宜師焉。不宜越凡人之例。至盛年傳教誨人爲宜。若希有之物。不足爲衆法。諺曰。一燕不成夏。厄峩略聖師之論也。豈與達尼厄爾

等可同論哉。

駁若望之洗視耶穌之洗如其終向然終向論意者在先于行論行者在後于意如服藥之終向爲得瘥意得瘥在先于服藥而得好瘥在服藥之後今耶穌受洗或在首或在末更當

正耶穌受洗較若望不宜在最先亦不宜在最後蓋耶穌受洗以善若望授洗並以得若望作証若望非先授洗多人則人將不信其爲証是不宜耶穌先受洗受洗末後亦不宜蓋如太陽之光不俟曉星入地平而出曉星現在太陽出而遮其光耶穌不俟若望

授洗滿期若望現授洗行教耶穌即受洗行教理之所宜以上厄峩畧之論也。

耶穌受洗之後天開宜否 三章

經 曰耶穌受洗畢及祈禱時天即啓。

疏 耶穌受洗者令吾洗見聖由于主洗明示凡因吾洗所得焉須知有二其一領洗要德即領洗獲上賦之德焉耶穌領洗天則開示天上之德因領洗成聖事也其二賴聖洗開天門令人得進緣人祖犯罪天門久閉主受洗天開天門但領洗指凡受洗者大開天門但領洗

之後。須常祈禱以進。蓋雖因領洗蒙罪之赦。其偏引于罪之端尚存。非以祈禱克之。難得其效焉。經曰。耶穌受洗。及祈禱天開。指此義也。

駁 耶穌受洗。天門則開。似不宜。蓋天謂之開。爲不在天者之人。主未常不在天。經曰。在天者人子。乃謂天開何耶。

正 基所聖師曰。耶穌因爲人。則受洗。是因爲人。則天開。因爲天主。何得謂天開。主未常不在天也。

駁 謂天開或形天開耶。或神天開耶。不能謂形天開。

緣天體不屬壞故。又不能謂神天開。緣天主子之目前。天未常閉。則何得謂天開。

正 熱樂尼摩聖師曰。耶穌受洗天開。非形天散開。乃因神目見也。耶穌受洗。天體周圍發大光。似天開然。此天開之義。或屬形像之見在耶穌。或屬明司之見在耶穌受洗而見。凡受洗者天則開。兩義皆是。

駁 天開。經歸之耶穌受苦難之義。設使耶穌受苦難之先。人即受洗。亦不能登天國。是天開。宜在耶穌受苦難之時也。

正因耶穌受難。爲人入天國公所以然。但此公所以然。宜各人加意以入天國。因領洗而得。經曰。我等凡于耶穌基利斯督受洗者。賴其死而受洗。故耶穌受難不顯天開。而受洗顯天開也。

耶穌受洗之後聖神借白鴿之形像宜否 四章

經曰。聖神借白鴿之形像。降于伊。耶穌

疏耶穌受洗。聖神降臨宜然。蓋耶穌受洗。凡行之事。皆係于我等受洗之奧義。凡眞心受洗。皆領聖神。經曰。伊耶穌因聖神將洗爾等。

駁 聖神居人。即聖寵也。耶穌自受孕之初頃。已滿被聖寵。緣爲聖父之惟一子故。則謂受洗。聖神降于耶穌者何。

正 奥定云。謂耶穌至三十歲。方領聖神。悖理殊甚。蓋如趨洗無罪。是無不備聖神也。經言若望自母胎被聖神。況耶穌哉。所謂受洗領聖神。示教會之衆人。受洗皆領聖神耳。

駁 主取人性爲人。故曰降。自謙取役夫之像也。聖神莫取人性降生。乃謂降臨于耶穌。未見其可。

正 奧定云。聖神謂降臨于耶穌取白鴿之像。非因聖神得見。緣聖神屬不見之體故。又非屬見之受造者。被取于天主位。又非謂聖神屬白鴿。如天主子謂之人子也。彼白鴿忽然顯。即時而散也。今謂聖神以白鴿像見。非因聖神有何合于白鴿。惟聖神降臨于耶穌。示凡受洗者。聖寵降于人也。

駁 耶穌之受洗。乃我等受洗之表。我等受洗。不見聖神降臨。則耶穌受洗。聖神獨著形像發見。似亦不可。

正 神物始有所發見。宜借形物之像。蓋引人由有形

之物。信無形之體也。已知之。不須再借形像矣。耶穌受洗。聖神降臨著形像發見。令人信凡受洗者。聖神非形物。乃神物降臨也。

駁 聖神由耶穌發于衆人也。經曰。因伊耶穌滿。我等皆受聖神降臨于宗徒。非託白鴿形像。乃借火像。是聖神降臨于耶穌。亦宜借火像。今用白鴿形像。何意。

正 聖神借白鴿形像發見。義有三。其一示聖洗情由凡就洗者。宜誠心領。絕無僞意。白鴿之性情。樸實無詐。經曰。爾等宜樸實。如白鴿。然其二指聖神七恩。一

謂上知。二明達。三計策。四剛毅。五知識。六忻順。七敬畏。蓋白鴿喜居近水之所。見鷹即下水以避。係上知也。指聖人近聖經之澤。避邪魔攻害。白鴿選善粒。係明達也。指聖人選善學。取神養。白鴿養別鳥爲子。係計策也。指聖人立表。教誨養育。從已師法邪魔之人。白鴿咮不傷物。係智識也。指聖人非損壞經旨。如異端然。白鴿無膽。係忻順也。指聖人全絕無義之怒。白鴿擇山穴作窩。係剛毅也。指聖人於耶穌五傷作居。爲依賴磐石。白鴿之鳴即怒聲。係敬畏也。指聖人怒

人罪愆矣。其三聖神借白鴿形像。指領洗之本效。即罪赦復和于天主。葢白鴿屬順鳥。古時洪水已息。白鴿啣阿理瓦樹枝。爲平和之號。報天下平靜。天意息怒。再不發洪水。刑罰罪人。又主受洗白鴿顯現。指人受洗天主赦免其罪。至論聖神降臨于宗徒借火像。有二義。其一指宗徒熱心。苦中認主。傳其教于四方。

奥定曰。聖神借白鴿形現于耶穌受洗。借火像現于宗徒在堂。彼示樸實。此示熱心。皆聖神降臨于人之效也。其一基所聖師曰。領洗宜赦人罪。故聖神取白

鴿形像。以屬順鳥。領洗之後人犯罪宜罰。故顯火像。指審判刑罰罪人也。

耶穌受洗之後聖父之聲證爲其子宜否 五章

經 載空中聞聖父語曰。茲乃我所愛之子。悅予意者。

疏 前已論耶穌領洗爲吾受洗之表。故宜示凡所成于吾洗也。吾洗見聖。因聖三之名號。與德能也。主諭宗徒曰。遊徧地。誨衆人。付洗因父。及子。及聖神之名者。故依熱路尼摩聖師之論。于領洗顯聖三之奧義。顯聖子就人性受洗也。聖神借白鴿形降臨也。蓋聖

父証受洗者爲其子。故于耶穌受洗。聖父借聲音明之。允當。

駁 聲音者。即言在心之顯也。聖父非爲言。乃借聲音顯。不見其宜。

正 聖父借聲音。顯其爲發言之原也。生言既屬聖父之情。故顯于聲音至宜也。夫由聖父所發之聲音。指言爲子也。且如白鴿非聖神之性。而人像非聖子之性。是聲音不係于子。或于父發語之性也。主向宗徒曰。爾等未嘗聞父之聲音。並未嘗見其像也。基所聖

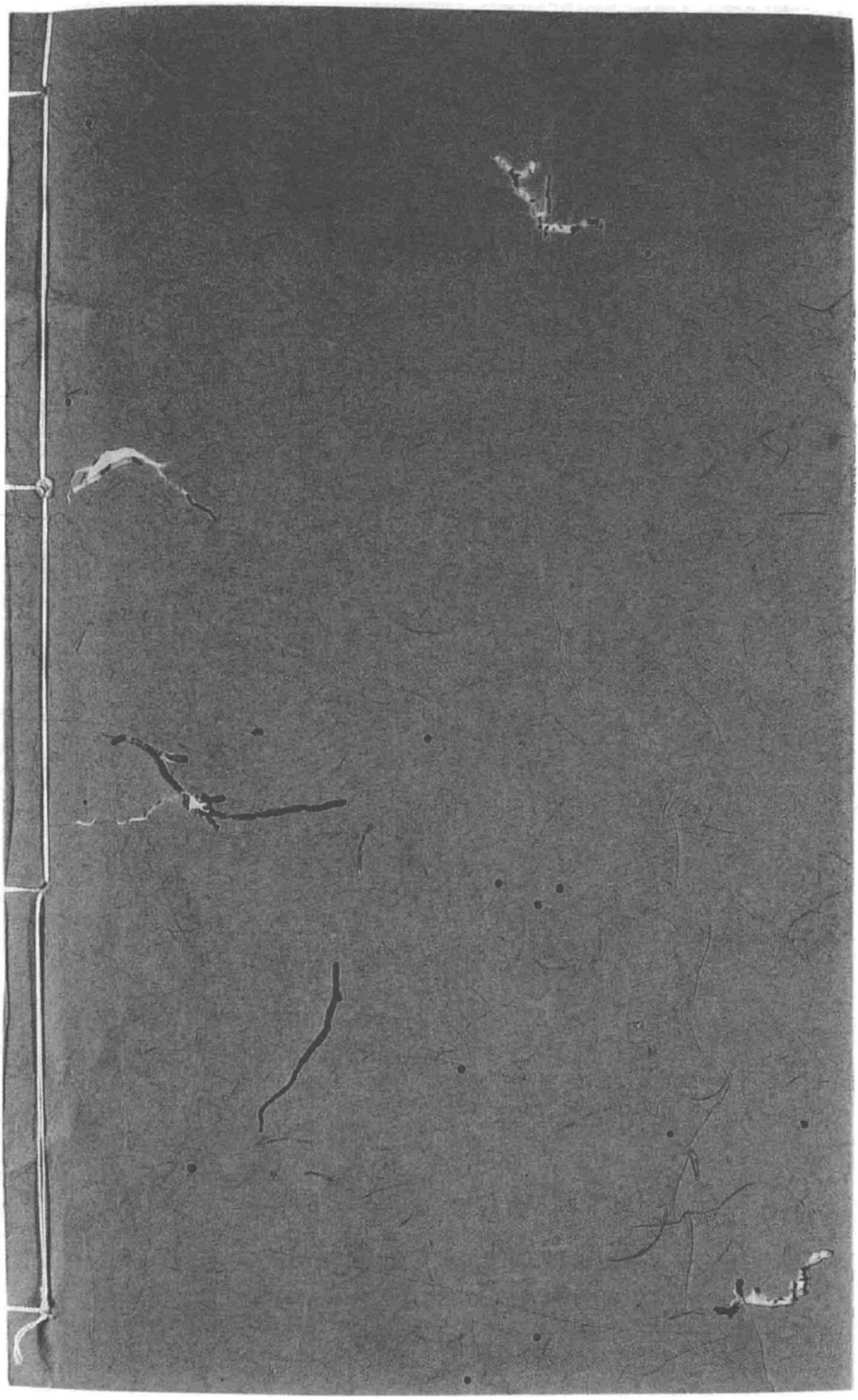
師註曰。在天主無聲與像。乃超然越諸像。與諸聲者也。聖神借白鴿形像。聖子取人性。皆屬其三位之工。但于聲音。惟指聖父。而取人性。惟指聖子矣。與定亦云然。

駁 耶穌爲天主子。非始于受洗之時。有異端以爲然 原受孕之始。爲天主子也。受洗之日。聖父証耶穌爲其子。不如聖誕之日。証爲其子。似爲更宜。

正 耶穌爲天主子。不宜顯于生誕之日。以彼日不足以顯之也。至中年將教誨人。及行靈異。承聖父之証

理之當然。經引主曰。遣予者父。彼即將証予也。受洗之時。人再生爲天主之義子。義子彷彿眞子。經曰。預知之。則預錄彷彿天主相。意辣畧聖師曰。主受洗聖神降臨。及聞聖父之聲曰。此乃我所愛之子。悅予意者。指凡于耶穌受洗。皆有成于我等。葢領洗之後。聖神降臨於我等。而聖父聲音。証我等得爲天主義子云。

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA



超性學要

論天主降生

卷之

10.i Volum:
om: 4 e D. Th: de
Incarnat.e C.32.

III. 210
int. 4

超性學要第三大支第一段目錄 論天主降生

卷之四

耶穌行實之宜論第十八
耶穌處於人間宜否 一章
耶穌處世宜守謹嚴之規否 二章
耶穌居世循貧人規宜否 三章
耶穌居世依古教之法行否 四章
邪魔誘耶穌論第十九
耶穌被誘試宜否 一章

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA

耶穌齋後被誘試宜否 二章
誘試之次序並其勢態宜否 三章
耶穌傳教論第二十
耶穌傳教責本國土過失宜否 一章
耶穌明傳教宜否 二章
耶穌傳教宜筆授否 三章
總論耶穌聖迹論第二十一
耶穌宜行靈異否 一章
耶穌依天主之能行靈異否 二章

耶穌所行靈異證其爲天主否 三章
耶穌各種之靈異論第二十二
耶穌所行係神體者靈異宜否 一章
耶穌所行係天體者靈異否 二章
耶穌所行係人靈異者宜否 三章
耶穌所行係無靈物者靈異宜否 四章
耶穌變容論第二十三
耶穌變容宜否 一章
耶穌變容之光屬榮福之光否 二章

攜爲變容之證者當否 三章

變容時聞天主父之聲當否 四章

超性學要第三大支第一段 論天主降生

卷之四

耶穌行實之宜論第十八

耶穌處於人間宜否 一章

經 言吾主曰。此後見於世。而與人遊。

疏 耶穌遊與人之勢。於降生之終向相稱焉。主降生之義要有三。其一顯揚眞實。經曰。予耶穌生而來世以證眞實是寧隱身遯世。不出明傳其敎乎。昔多衆樂主聖訓。欲留。主語之曰。予宜傳福音於他城。葢因此

蒙遣也其二救贖人罪經曰耶穌入此世救罪人瑣所聖師云主居一處不他遊豈不能使人來聽乎往他城訓我等宜行遊訪亾者如牧童尋巳亾羊而醫者就病人也其三耶穌作先容親天主交遊與人引人畏懼巳去親近天主經載瑪竇罪人蒙天主寵召爲門徒宴款耶穌諸門徒偕席征稅及罪人貫魚至熱樂尼莫聖師曰征稅僚友見罪人歸正則不失望就耶穌蒙罪赦焉

駁 耶穌居世與人交遊似不宜葢於耶穌不但宜視

其爲人。並視其爲天主。論其爲天主。不實與人遊。亞利云。獨居不與人交。若行此事。因性情猛暴虐。卽禽獸也。若爲此事爲默存眞實。卽天主也。準此耶穌居世與人交。何宜哉。

正 耶穌因其人性者。欲顯其具天主性也。與人交遊。訓誨行靈異。行義行仁等。顯其具天主性也。

駁 耶穌負肉身之時。起居必擇其全美。獨居隱修默存天主奧事。較居人間務業。尤高且尊。經指之曰。予天主引伊隱處。將向其心語云。今謂主處人間爲宜乎。

以爲不宜。

正 默存天主之事。務業較高於居人間。救人形誠然。但攸默想傳授於人救其靈。非尤妙乎。主包含救靈形兩業。豈不尤高乎。

駁 耶穌舉動宜恒一不易爲全美。經紀耶穌獨居避衆有三處。或上舟或登山或赴曠野。則宜恒一獨居。

正 吾主舉動。爲我等師法之表。示務教化人之修士。有獨居避衆之時。一爲肉身歇息。經載多衆訪道就主。主無暇飲食。向門徒曰。爾等來。少歇僻處。一爲祈

禱。經曰。惟時主入山夙夜默禱。三爲避世榮。經曰。耶穌見衆。則登山。其所聖師註云。主不居城內或市上。乃往曠野。訓我等勿行何事爲沽名。乃避衆居靜。

耶穌處世宜守謹嚴之規否 二章

經 引主曰。若望來不食不飲。而人謂其負魔。人子耶穌自稱來且食且飲。而人謂其好食好飲。

疏 前章已明。視主降生之終向。不可獨居隱修。宜與人交遊。凡與人相交。宜溫和順情。保祿聖徒曰。予與衆則衆。主在世且食且飲隨衆也。奧定聖師云。謂若

望不食不飲葢不用本國人所用之食飲耶穌若不用則不能謂比若望且食且飲

駁 主居世所講德修較若望尤精且全若望守謹嚴之規令躬立表引人作克己之功經紀若望以駱駝毛爲衣以皮索束腰以黃蟲野蜜爲食耶穌較若望操守非實更嚴乎

正 凡本然係人得永福耶穌莫非躬行令人倣效夫忌口粗衣粗食不係得眞福之要經曰天國不在飲食與定註云在平心含忍富不舉貧不屈於此等事

罪愆不在使用。在使者之慾也。與人相交。飲食與人同。不相交忌量。兩爲美。是故耶穌以此兩遺表。令師法焉。

駁 忌口食淡者。守貞之固城也。主躬守貞而以之勸人。則主及其門徒。宜持素簡食。豈宜與人同。

正 凡人賴淡薄飲食。苦身守貞德也。耶穌及其門徒則否。惟賴天主特能遏身慾也。經載若望門徒持素。耶穌門徒否。白達聖人註云。若望借簡飲食立功。緣性然無何德。故耶穌本性具赦罪之德。能使門徒飲

食。較澹泊之人更潔。

駁 始終宜相應也。主始守嚴規。四十日嚴齋。晝夜不進飲食。後寬齋與人同。何宜。

正 主未行教之先。嚴齋獨居。默存上事者。訓我輩先宜守已設表。後爲行教遊與人。少離嚴規。衣食舉動隨衆。非更宜乎。

耶穌居世循貧人規宜否 三章

經 曰人子耶穌自稱無枕首之處。熱路尼摩聖師註云。何從我爲世富利達乎。予也至貧。且居之小宇。非予宇

也。

疏主居世。循貧人之規。其義具四。一爲行教宜如是主降世行教。指人天路也。行教者宜一心教誨講道。全絕一切世務。享富貴者。勢所不能也。主遣門徒四方敷教。命之曰。勿得金銀。二爲賜神財於我等。主致身命。賜我等神命。是擇身貧。賜我等神富。三爲避人疑行教爲財。熱路尼摩聖師云。若其門徒享富似其行教爲聚財。非爲化人。四爲愈顯天主德能。借無能貧窮。化天下之人。聖賢論曰。耶穌家鄉偏僻。誕處茅

屋門徒貧窮粗食粗衣皆示化天下之人歸正非因人力乃因天主德能也

駁 主居世宜循至當之規不富不窮也經紀撒拉滿王祈主曰主勿與我爲至貧或至富惟與我存命所須也然謂主在世宜居貧似不宜

正 爲窮爲富者德義之士避之葢斯等槩爲犯義之媒也爲富誘人貪越分之富爲貧誘人貪無義之財

駁 主屢勸人爲謙經引主曰師予爲溫良而心謙且以謙德箴規富尤切保祿聖徒與主敎書曰命此世

富者勿高知。由此觀。主居甘窮。似不宜。

正 與無奈爲貧。豈用多言勸之爲謙。於棄富甘窮。豈無愈顯謙德。耶穌是也。

耶穌居世依古教之法行否 四章

經 引主曰。勿思予來廢教令。與先知者。琪所聖師註云。主居世依教令行。一則無所犯。一則賴新教信德作聖教令古教所不能及。

疏 主居世一一遵依教令矣。巳受割。則徵遵依教令也。保祿宗徒曰。予諭受割之人。葢負全守古教也。主

遵依教令之義舉有四端。一以善教令。二以示教令息止於主。爲教令者終向。三以絕本國人謗主不守教令之端。四以免人屬古教之下。經曰天主遣其子屬教令之下。以贖其在教令屬下。

駁 謂主依教令行。讀經則顯不然。古教教人。瞻禮日息百工。蓋天主化造天地萬物用六日。第七日息工無所行。主居世瞻禮日。起癱且命之抱衾以出。此事不明主不守古教乎。

正 耶穌自解其無違教令者。舉三義。一蓋瞻禮日息

工之誡。不禁係天主之工。惟禁係人之工也。天主始造萬物六日內而第七日息工。不因息治宰保存萬物之工。經曰。予耶穌父至今行焉。予亦行焉。一不禁緊要之工。經引主曰。爾有牛羊墮坑阱。瞻禮日不挈之出乎。主不禁係敬天主之工。耶穌起癱抱衾。係敬天主之事。即讚美天主。由此則知。惡黨謗耶穌不守瞻禮。誣言也。

駁 耶穌之言行莫非相顧。經曰。耶穌先行然後誨。其訓人曰。非凡入口即汚人也。此言與古經矛盾。古經

載凡人食。或着何汚則被汚。由此知耶穌不遵教令行。

正 主因此語示人食汚物。不因其靈受汚。古教謂爲汚。惟因何所指。與定聖師云。若問羊羔及豕爲潔乎。應曰。天生所造之物皆善。惟因何意謂羊羔爲潔。猪爲汚。

駁 能禁惡行而不禁。無異於自行也。古經目。不但行者。並附合他人行有罪。昔耶穌不但聽門徒瞻禮日。取田麥穗止饑。又解釋之。乃謂主守古教令何。

正主解釋門徒瞻禮之日取麥穗爲饑迫也。如達味德聖王爲饑所迫。食獻天主之聖餅。不犯教令也。

邪魔誘耶穌論第十九

耶穌被誘試宜否一章

經曰。惟時神携耶穌赴曠野。欲魔至試誘主。晝夜連四旬。既齋後饑。乃誘感者近曰。爾倘爲天主子。命此石變爲餅。主答曰。經云。人生匪獨繫於飲食。惟繫於天主口攸發諸命。魔次携聖府置之殿頂。曰。爾倘爲天主子。蹈空自隕。經云。伊命其天神手捧扶爾。使脚

勿蹈石山。耶穌曰。經亦記云。勿妄試天主。又次攜之高山絕巔。領視四方諸國。暨厥榮光曰。此皆我與爾。第屈躬伏地奉我。耶穌曰。娑殫去。經曰。夫可奉可事。惟爾主天主。乃魔遂遁。天神遂進共具。

疏 世被試誘。其義有四。一爲扶我等克誘。厄峩畧聖師云。吾救世者既降來受死。莫不宜被誘。以其誘克吾誘。如以其死克吾死然。二爲示我等。勿恃本德免誘。聖意拉畧云。克敗義人。邪魔所欲正切。經曰。吾子始奉天主。持義且謹慎。備將受之誘。三爲遺表。訓我

等克誘。奧定云。主聽魔誘感。不但爲扶我等。並爲設表克誘。四爲望主慈悲。賜佑得勝。經曰。我等無有教主不能憐吾劣。伊無罪而受各等試誘。

駁 試誘即是探窺未知之事也。邪魔莫不知耶穌之德能。經曰。厥邪不許邪魔言。蓋知伊是基利斯督。則謂主被試誘。爲不宜也

正 奧定聖師云。見識於魔多寡。任主意而惟因何世物之效。非因係永福之事。但邪魔見耶穌負人性劣弱。非確知其爲天主子。故來試焉。聖意拉畧云。魔非

識耶穌身體劣弱不敢誘。見於誘之勢。其不確知也。曰爾倘爲天主子。命此石變爲餅。盎博。徇聖師云。魔開口始言此何。蓋雖知天主將降世。而不意取肉身之弱來。

駁 主降世之意。欲破魔計。經曰。於此顯天主子爲敗散魔工。敗散魔而被誘於魔無是理。則謂耶穌宜受誘。亦無是理。

正 耶穌降世破魔計。非因德能。惟因忍德。奧定云。克敗魔。不宜用其能。惟宜用義者。蓋於耶穌被誘。須知

有二。耶穌本心何爲。一受於魔何事。二言其一主自獻魔前。由本意也。經曰。神攜耶穌赴曠野。欲魔至試誘。神云卽聖神也。聖厄峩畧云。攜耶穌於曠野。欲魔攜耶穌於此處以受試誘。耶穌聽魔攜之。迨聖府殿頂。及高山絕巔。此耶穌所受於魔者。耶穌許被攜。不可爲異。蓋聽被釘十字架上於本國人也。阿理日學士註云。攜於魔。非迫於魔。乃如勇士往戰場迎敵然。

駁 誘感有三。肉身。世俗。邪魔。主未嘗受肉身世俗誘感。是以不宜受邪魔之誘感。

正 保祿聖徒曰。主本心被各試而無罪。夫由魔者誘可以無罪。蓋魔惟能誘。不能使人落其誘。由肉身之誘。莫非有罪。緣此誘因樂及慾而成故。與定之論也。故耶穌欲受誘於魔而不欲受誘於肉身也。

耶穌齋後被誘試宜否 二章

經 曰。主晝夜。連四旬。既齋。後饑。乃誘感者近。

疏 主齋後被誘。其義具三。一 爲立表於我等。蓋凡向道就義者。宜防備將受誘焉。免落於誘。宜苦身。且持齋。爲行義者器械也。主齋後受誘。指此義也。二 爲示

夫邪魔所攻。即持齋者。及行苦功者之人。故耶穌領洗及齋後被誘也。基所聖師云。宜知齋素美功。其爲克魔者靈械。領洗後不宜放恣於慾。宜持齋行苦功主齋非因所須。惟因所訓我等也。三爲示負肉身者人能克邪魔。主齋後隨饑。故邪魔敢攻。聖意拉畧云。主饑惟聽肉身劣情耳。不因天主德克魔。葢魔非宜於天主。惟宜於負肉身者之人克敗。基所聖師云。主齋期。不越每瑟阨理亞二位古聖之期。兩位四十日齋免人疑耶穌不取人肉身之實。

駁 前已明主居世不宜守謹嚴之規。四旬夙夜腹空。飲食盡廢。非至嚴乎。

正 主降世居人間。爲化人棄邪歸正。故不宜守嚴規。其未行教化人之先。克己齋素。示精鍊至德。則宜持行教訓誨之職。保祿宗徒曰。予鞭責且役吾身。恐教誨他人。自爲不肖。

誘試之次序並其勢態宜否 三章

駁 邪魔引誘人各不等。槩因各人之偏情矣。向德之人。始於輕。引之於重罪。昔引誘人祖莫非如是。先誘

食禁木曰。天主爲何命爾等勿食地堂各木。次誘之以虛榮曰。爾目將開。末後至誘於至傲之罪曰。將似天主知善與惡。誘耶穌亦依此序。先試耶穌係飲食。存身必須之物。德士有所欲。次誘係取虛榮。德士有所不棄。末後係世人所貪。即財帛世福。故第一次第二次曰。若爾爲天主子云云。第三不題天主子。蓋等誘不合於德士。耶穌克破等誘。不用德能。惟用經言。示其遵人而甚輕魔。使魔由人克敗。□聖人之論也。

駁 邪魔之引誘。欲人落於罪也。但若耶穌爲救饑變

石爲餅。不見得何罪。如昔用五餅救五千人之饑然。

正 用飲食養生命。非貪饕之罪。但爲存命行何不依眞規。豈免貪饕之罪乎。葢凡能因人力得之。而欲妄恃天主行靈異。則不依眞規而得罪。上古古教之人。行曠野無得食之處。自天降食。耶穌以五餅充五千人之饑。非行靈異不能救之。至論耶穌救饑不須行靈異。葢雖居山中。可以近處得食。邪魔不知耶穌是天主。故以爲若耶穌行靈異。將得罪。

駁 勸人用相犯於其所欲。何爲宜。邪魔置耶穌於殿

頂。欲誘於傲貪上分。乃誘之自隕。豈不犯傲情欲上而不欲下乎。則以之誘耶穌。甚不宜也。

正 人多有因外謙貪榮。與定云。須知求榮。不但在於華麗。又在於鄙陋之事。故邪魔誘耶穌身隕以得神榮。何爲不宜乎。

駁 一誘惟應誘人於一種罪。邪魔於山中誘耶穌於兩種之罪。一犯第十誡。即貪財。一犯第一誡。即奉拜邪神。似邪魔誘耶穌之勢不當。

正 貪無義之財。與貪越分之尊。犯罪是也。蓋人以得

此事行何不義。故邪魔不足誘耶穌以貪財之事。並誘之妄拜邪神至重之罪。魔不但曰奉我。乃加伏地奉我。盎博削聖師云。好高之爲物。欲在高於人。必須先下於人而役人。是由於一種罪引誘於別罪。由貪饕誘之貪虛榮。由貪高誘之自隕。妄恃天主行靈異。

駁 罪端有七。邪魔誘主惟設三端。卽貪饕。貪財。貪高。則魔誘耶穌勢不當。

正 好食。好財。好高。雖止於三種之罪。然含包各種罪端。爲諸罪之質。經謂諸誘畢。指此義也。

駁 熱落尼摩聖師云。主欲以謙德。非以德能克邪魔。準此。則不宜主詈邪魔稱之娑嬋。譯言讐逆

正 邪魔向耶穌曰。爾倘爲天主子。蹈空自隕。主聽此辱言。心不動。不責邪魔。蓋此辱係耶穌之本身。但已聞魔僭天主位曰。伏地奉我。心不寧驅之曰。娑嬋去。蓋訓我等凡聞辱我之言。可忍不怒。係辱天主語言。不可忍。且令入於我耳。萬不可。

駁 邪魔攜耶穌。置之殿頂。而衆人不見。勢所不能也。又天下無此至高之山。可以視觀四方萬國。則邪魔

誘試之勢。何爲當。

正 基所聖師云。魔雖攜耶穌殿頂。人人得見。主此時能隱本身。而魔不知也。所謂魔令之視四方諸國。非因見其國與人。乃見何方。而邪魔用指示之。解設其富與榮等。

耶穌傳教論第二十

耶穌傳教責本國土過失宜否 一章

疏 衆人之公好。重且先於各人之私好。故凡有惡人阻衆人之好。任救世之職者。宜責惡人。免衆人之患

也。如德亞國學士。行惡逆行。壞美俗。阻當衆人。不納耶穌之眞訓。故耶穌明鼓之責其過失。使衆人避之。經紀門徒向耶穌曰。吾師學士聞爾言錯疑。耶穌荅曰。聽彼巳瞽而引瞽者。若瞽引瞽。兩陷於坑。

駁 奧定聖師云。天主子在耶穌爲我等師範。故不但宜使本教之人無疑我等。又且宜戒異教者無疑。經云然。由此知耶穌宜避得罪於本國學士。

正 言行。宜避人怪異我等。誠然。但因我言行眞人怪異。寧不守操持免人怪異乎。厄峩畧聖師之論也。

駁 智者知由其言行。本意見阻。必止息而不行。主責本國學士過失。聖教見阻而不行。經紀主責學士。彼則抗拒窺伺間隙以告。

正 主明責學士逆行。不但不阻聖教之行。且愈興也。蓋衆人知學士嫉妬耶穌。蓋耶穌所行所言。與學士行言悖理殊甚也。

駁 保祿宗徒箴主教第莫德阿曰。勿責老年者。且宜求之如父。是主責學士弱行宜乎。

正 聖保祿所稱老年者。非但因年歲高。乃因老成言

行端正。若因年歲過。放恣橫行。面責可也。如達尼厄爾聖童。責甚逆行兩老者曰。老惡。今明顯爾罪逆行。

耶穌明傳教宜否 二章

經曰。予時恒示人於聖殿。衆人集之所。私地無出片言。

疏 暗教人。意不欲明教。此由或嫉妒。不欲傳其所學。欲顯自高。在耶穌無是事。經言上智者曰。學之無假。傳之無妒。而其美不隱。或由其教不真。在耶穌亦無容此。經曰。有燈即真教置斗內。不置臺上。照衆人乎。二

就授教者初不多人。在耶穌亦無是。主所傳之教。或於衆人。或於諸門徒。三就教之勢。耶穌有明言有寓言。蓋衆人。或不能達其奥義。或不宜達。等人寧不聞其奥旨。而不以寓言摹之。耶穌屢屢用寓言講於衆。而明解於門徒。令彼傳於衆人也。

駁 經載主多有傳於門徒。而不傳於衆人。耶穌向宗徒曰。凡密聞房内。將傳房上。由此知主非凡教訓明傳於人。

正 意拉畧聖師註右經云。吾無讀主夜間講道。而訓

誨暗處。主此言蓋惟知迷於肉身者之人。主訓即暗也。而其言在異教者。屬夜也。故耶穌凡言宜熱心。且毅然傳於人矣。

駁 係奧義之事。宜惟與聖賢講談。保祿宗徒曰。予言知者。與聖賢也。主講之道至微且精。明言於衆。恐不宜。

正 主非凡係奧義之事。傳示於各人。且於門徒有所不傳。經引主向門徒曰。予尚有多講於爾等。今爾不能達。但言凡以爲宜傳者。雖衆人不能達。乃明言。

奥定註經所云。予明講於世。猶曰多衆聽予。然非明。蓋衆不達其義也。

駁 以默隱眞實。而以不明之言言之。一也。主諭衆用不明之言。經曰。主非借寓言不言。是何謂主明傳乎。

正 主諭衆用寓言。由或不能達其奥義。或不宜知。惟於門徒解明也。所謂非借寓言不言。非未嘗不直言。惟解明其所講常用寓言。奥定之論也。

耶穌傳教宜筆授否 三章

經 不絕耶穌著何書。

疏主不著何書紀其道言。舉三義。一蓋耶穌之道宜然。夫師愈尊其傳教之勢愈高。即銘於人心。而不錄書策。經謂主講時猶柄權然。比達峩拉所加德兩位古賢。當時負至知者之名。而無所遺書於後世也。蓋書籍之終向。乃印其事於聞者之心也。二耶穌之教至尊。書籍不能括其事。經曰。耶穌攸行。尚有多。一一紀錄。似此寰宇不克容其書。非謂寰宇之大不能括。乃謂讀者明司不克含容其奧義。奧定之論也。三由次序至於衆。主親教門徒。其或言或筆授於衆人矣。

駁 記載書籍者。意爲至於後世。主教將至於無窮。經曰。天地可毀。予耶穌言將不能不行。準此。主宜筆授其傳之教。豈不宜乎。

正 奥定云。主爲諸門徒諸支之首。門徒既紀其言行。猶主親紀然。

駁 古教猶新教像然。經曰。古教具何將來美好之影耳。而古教由天主親手紀錄。經引天主向聖每瑟曰。予將授石板兩。即教令與誡予所書然。耶穌寫錄其新教何不可。

正 授古教用著形之物。故以著形之像寫錄焉。新教屬神命之教。不宜墨寫。宜以活天主之神。非於石板。乃於心板。保祿宗徒之語也。

駁 主降世照諸居暗處。故宜絕凡差謬之端。而開信德明路。親紀其道是也。奧定聖師云。主無所書令信他人有不服焉。且異教者。雖認耶穌爲至知。然以爲其爲人也。而所云其門徒。謂耶穌爲天主子。及天主言。所以造萬物者。越其實。有是不信。若耶穌親書其教。絕其疑。豈不妙乎。

正 彼不信門徒。係耶穌所紀。亦將不信主親所書。可妄謂其所行靈異。依邪法而行。

總論耶穌聖迹論第二十一

耶穌宜行靈異否 一章

經 引惡黨曰。我等何爲。蓋此人耶穌行多異。

疏 天主賜人行靈異。有二義。首先驗証其所講爲眞。蓋係信德之事。超越人之性理。而不能據本性之理証。惟處天主德能得証。乃見人行何事。惟天主能能之。則信其所言。由天主也。如人送書。有國王之印。則

凡書內之事。由國王之旨而發也。二以示天主因聖神居於人也。見其所行。惟天主能行。則信天主因寵愛居於某人矣。保祿聖徒曰。彼賜我等聖神。伊卽行靈異於我等也。此兩者。係耶穌宜示於我等卽天主居於耶穌。非因其爲天主義子。乃因其爲天主眞子。一也。又其所傳超性之敎。由天主而發。二也。故耶穌行靈異至宜也。經引主曰。若爾等不信予。當信予行也。又曰。父與我行之工。彼卽徵我也。

駁 經載主降世審判生死者之時。將顯其大德威儀。

而降生救人謂痛苦人而知病弱是不宜行靈異緣靈異係德能故。

正 主降世救人雖顯身劣弱受多苦楚至釘十字架上但具有天主之德能須顯靈異徵其爲天主。

駁 主降世來欲因信德救人經曰仰視信德之原始且成全耶穌然見靈異信德之功減消主責本國人曰爾等非目擊異弗信由此知耶穌不宜行靈異。

正 聖異減信德之功因指不信眞道者之石信不肯信載經由聖異顯証但無靈異不從眞教不如因靈

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

異歸正也。經曰。顯靈異者。爲異教者歸眞教。

耶穌依天主之能行靈異否 二章

經曰。居於予耶穌者父。伊卽行工。

疏第一大支中論靈異者。惟依天主能。能行。葢惟天主能改變物性者之序。靈異不依性序聖良云。耶穌具有二性。一天主性。顯於聖異。一人性。劣弱。但其一所行公同。行人性屬天主性之司。而人性之工受德能於天主性也。

駁耶穌靈異。似非因天主德行。天主德所不能也。經

紀主居本鄉。不能行何靈異。則其德有限。而非依天主之能行靈異。

經所云。主於本鄉不能行何事。其意猶曰。不宜行。蓋於不信者不宜行聖異。故經接上文曰。爲其不信者駭愕。昔天主欲降火滅五城。衆人爲其罪甚重。城中有樂德聖人。主命樂德出城。免於衆人同死。曰爾速出。蓋爾不出。予不能行何事。所云予不能行何事。非指天主不能行。惟指不宜行。即不宜無辜者受刑也。

駁天主所行。豈用祈禱乎。耶穌行靈異有祈禱。見於拉雜樂復活。及以五餅給餐五千人。皆先祈禱也。

正基所聖師云。耶穌將餅及魚祝謝天主。後隨衆分散。欲示於衆。耶穌由於父。而與父均。故示此兩義。時有用專能。時有祈禱行聖異也。係小靈異者仰天。如分散餅係大者專行。如赦人之罪。拉雜樂復活仰天。非爲須祈禱。惟遺表於我等。故耶穌向父曰。爲左右衆人。予此語。令彼信爾遣我也。

駁惟係天主之德得成。不能因受造之德得成。主行

之異事。可以受造之物而成。昔惡黨見耶穌驅魔云。因魔魁力驅魔。則主行之靈異。似非因天主德能行。

正 主驅魔之勢。豈與魔同論哉。依上品魔力驅魔於人身。魔尙主其靈魂。緣魔無反其國故。主驅魔不但於人身。並於其靈魂。爲其首務。故耶穌辯斥惡黨。妄謂其因魔者驅魔。一葢若魔互迕。其國曷克立。二葢有恃天主聖神驅魔者。三葢非賴天主德能克魔。不能驅魔也。四葢其所行之事。與魔所行者無相涉。且矛盾。主攸合聚。魔則散云。

耶穌所行靈異證其爲天主否 三章

經 引耶穌曰。父與我行之工。卽証予也。

疏 耶穌所行之靈異。證其爲天主固矣。舉證凡三。一視聖異之種類。超越凡受造之能。非恃天主能。不克行。是故胎瞽者蒙明於主。向惡黨曰。世未聞有開胎瞽之目。此人非由天主。不能行此。二視行靈異之勢。蓋耶穌所行靈異。由其本能行。若非他聖祈求。經曰。由彼發能。治療衆人。聖祭理樂云。此能非受於外。蓋既自具天主之能。故因本德治衆。而行聖異於無窮。

聖史非一一列靈異。一言包含多許。如海然。由此知耶穌之德。與其父均。經曰。父凡行。子亦行。又如父令死者復活。人子亦然。又視其所設之教。自稱天主。其教非眞。豈因多靈異由天主德得成見證乎。

駁 爲人並爲天主。獨宜耶穌。其所行之靈異。他聖已行。乃因此則證耶穌爲天主。恐不足。

正 聖人雖行靈異。莫非由耶穌之能而行。其獨一所行。他人不能及者。卽生於童女。自復活。自升天。若爾謂此等靈異不大。予問倘有大乎。奧定之論也。

駁 德能較上於天主之德能。蓋無之有。聖人行之靈異。比耶穌所行尤大。經曰。信予耶穌者。予攸行之工。彼將行而尤大。乃以謂耶穌所行之靈異。推之其爲天主。必不然。

正 主所云予行之工。彼亦將行何。猶曰予先行。彼後行。蓋我行使彼行也。行何工乎。卽罪人化爲義人。此工大於造天地。天地過而罪人爲義人之工常存。若謂皆均。因兩工皆由天主全能。我曰。化罪人爲義人。顯天主之慈愈大。以上奧定聖師之論也。

駁 由私不能推知公。主靈異之工。各爲何私。則由各私靈異。不足証耶穌具天主之性。包含行萬靈異之公能。

正 凡私工屬作者獨工。由私工證作者之全德何不可。如推論屬人之獨情。是見人推論何物。則知爲人也。行靈異屬天主獨德。則凡見耶穌行何靈異。則知耶穌爲天主固矣。

耶穌各種之靈異論第二十二

耶穌所行係神體者靈異宜否 一章

經紀雜加利亞前知預言耶穌之行曰予將除革於地汚神。

疏耶穌靈異乃其傳教之徵符矣蓋耶穌因天主自具之德將奪諸信者於邪魔之奴經曰今此世之主。邪魔將驅逐故耶穌靈異之中驅邪魔者宜然。

駁主行靈異係神體者似不宜蓋神體中天神主魔者奧定云反亂罪神受制於順義者善神主居世無行何靈異係善神則行靈異係惡神何宜乎。

正因耶穌救贖人類人則得免爲魔奴並得爲天神

但。經曰。因十字架血。合和凡在天及地者。故不宜係天神行靈異。惟宜天神見於人。如聖誕復活升天之日是也。

駁 耶穌行靈異之向爲惟顯揚其爲天主。耶穌爲天主不宜示於魔者。恐邪魔知之。阻救贖人類奧義。保祿宗徒言邪魔曰。若知之。萬不釘十字架上榮福之主。則係魔行聖異。蓋不可。

正 奧定云。耶穌自示魔者。惟欲示若干。而示若干。惟合宜也。但自示邪魔。異別於示天神者。示天神。惟係

永福之事。而示魔者。惟因其德有限之効。葢邪魔見耶穌饑。則以爲非天主子。葢博削聖師註經曰。倘天主子。命此石變爲餅。魔起言如此爲何。葢魔知天主將降世。而不知降世取肉身之弱。後見主行靈異。則揣摩是天主子。然不確知。確知之。豈令惡黨釘之十字架上。保祿聖徒曰。此從古密隱奧義。此世之主。即魔莫知。知乎。則從不釘十字架榮福之主。

駁 耶穌靈異。向天主之榮也。經紀人見瘖者。因耶穌命立起歸家。衆駭愕。頌天主賜人大權於人。但讚美

天主。不係邪魔。經曰。讚言在罪人之口不美。經載主不許邪魔言凡係主榮。由此知耶穌靈異係邪神。似不宜。

正 耶穌驅魔者靈異。非爲利魔行。乃爲利人行。使之讚美天主。故禁魔係其榮勿語。一爲立表。聖亞達納削云。魔雖言眞。耶穌棄之勿語。示我等邪魔雖言眞。不可理之。豈有於魔受誨。萬不可。蓋邪魔眞假交雜。二爲邪魔不宜借宗徒本職。基所聖師云然。三爲因此動惹如德亞惡黨之恨妬。聖白達之論也。主不但

禁魔語言。又禁宗徒者。恐延遲受難之奧義也。

駁 主所行聖異。向人利益也。但魔者惟奉天主命出。於有害負魔者之身。經載耶穌驅魔於人。魔大呼去。困極其人。似死者。亦有害財物者。昔耶穌逐魔於人。魔入群豕投於海沉下。此等靈異。豈宜行乎。

正 主降來教訓行靈異者。皆爲利益人。而首先爲靈魂也。故有聽魔害人身及其物。圖其靈魂之善好。基所聖師云。「聽魔入豕。非因魔祈求。一示邪魔之害人之心至也。二示邪魔非天主許。不能施害於人及

其物也。三示若主不去魔於彼人。將受害。此害豕者更重。聖白達云。主許其人一時困苦。欲速救之。示我等凡始歸天主。邪魔愈設計能害。行此。蓋令我等憎惡德行。並復讐因被逐耳。

耶穌所行係天體者靈異否 二章

經 載耶穌被釘十字時曰。爾時正午至申初初刻。日全失光。普地暗暝。幾及申時云云。

疏 前已論主行之聖異。足徵耶穌爲天主。但因寰宇下形體之序。所以改變據徵。不若因天體改變地

爲明且確。蓋下體之變。有可歸於何下所以然。而天體性然不變。惟由天主能而改變焉。故耶穌係天體者。必宜行聖異。証其爲天地眞主。

駁 存性而不壞。係天主之預圖也。天體性然屬不壞之物。亞利寰宗之論也。則行靈異改變天體序。何宜哉。

正 下體受動於天體性然之事也。受造之物。如天體受變於造物者。亦性然之事也。奧定聖師云。造萬物之主所行。不依物之本性。豈嘗物性哉。蓋造物者所

行。莫非其本性之固然。故天主凡行不依天體之序。不得謂天體受壞。惟因他所以然受變。則壞是也。

駁 時也。由天動而有。經曰。主仍申命明出麗天。司分晝夜。司備候占歲時日月。厥數攸紀。是由天體動。時序改變。主受難之時。天體有變。不見星士紀錄。則謂耶穌行靈異係天體。似無也。

正 耶穌受難之時。時日之序。固無何改變。解此學士分各一有云。彼時午時日失光。非他。即太陽收光。不發下域。天體依舊不動。而時日照常。熱路尼莫聖師

曰。太陽收光。蓋不恐見主懸十字架上。或惡黨詈辱耶穌。不宜享日光也。夫太陽收光。非太陽自有收光之能。緣太陽發光由於固然。不由已。乃天主使其光不照下域也。阿理日學士云。午時闇晦。由多雲聚集。遮蓋日光。而全地闇晦。云全地。惟指如德亞國耳。如前經載如德亞國王。遣士訪先知者厄理亞。遣士向厄理亞曰。王無人無國不遣予訪爾。遣士惟訪之在如德亞與近隣之國耳。而云無人無國。經言屢屢。全地即指如德亞與鄰國。但於此事。宜據第阿尼削聖

師。其居別國。蒙天主默啟。親見此暗由月體遮太陽。不見其光。於此聖人紀靈異有四焉。其一。蓋日蝕由朔日。月體合日一處而成。而彼時月體離太陽半周天。即望日也。其二。彼時月體午時遮蓋太陽。而酉時依舊在東對太陽。是雖越性序。月體非其時就太陽。及非其時離太陽。得原所。依天主全能。時日次序。固無何改變矣。其三。性然之日蝕。初虧自西往東。蓋月本動向而往東。速於太陽本動。故月自西就太陽。而過之往東。彼時月已過太陽。而離之半周天。對太陽

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

也。故須復東就太陽。及往西。其四。因性之日蝕。太陽自虧之處失光。即於此處復光。蓋月在日下。以本動過太陽向東。是先離所占之西處也。彼時則否。自東往西。不過太陽。至日虧回往東。是自東初虧。自西復明矣。曆家推測日食。必以朔日。豈望日有日蝕之理乎。彼所云遍地闇晦。以爲雲霧聚合之故。第阿尼削紀明不然。蓋彼時居厄日多國。平日無雲霧之地耳。

駁 主去世行靈異。不若居世訓人。徵其教爲益且宜也。經曰被釘十字架因弱。復活因天主德能。今主所

以行靈異者。天主德使然。主居世不見行何靈異係天體。且惡黨請主自天顯何異兆。耶穌不依所請。

正 因耶穌受難。顯人性劣弱之時。宜顯揚天主性之德能。而行靈異。主聖誕之日。空中顯異星。指此義也。

瑪是莫聖人曰。若爾輕易馬槽。舉目仰天上新星。證天主生來。耶穌受難之日。愈顯人性劣弱故宜彰明靈異越常。如於寰宇首曜日月大變焉。

耶穌所行係人靈異者宜否 二章

經 引衆讚美主曰。其行全。令聾者聽。即聽令瘖者言。

即言。

疏 凡係於終向者。宜相稱於其終向矣。耶穌降世來。爲救贖世人。經曰。天主遣厥子於世。非爲審世。乃爲因伊。世人得救贖也。是耶穌以示爲善世救世者。特行靈異。係人。甚當也。

駁 靈魂貴於肉身。不容疑。但係肉身。主居世行多靈異。係靈魂。不見行何靈異。載經未有化不信者信天主。惟係何外靈異。又經不載主使痴者爲知也。

正 係於終向。由終向而別。主行之異節。皆弁之於上

分。即靈分。在照人之明悟。以就義。經曰。知也者將不入不義者靈魂。又不居於人之身。葢化罪人爲義人者。宜心願歸義者。若强人爲義。咈義者在於人直。又咈人性者在自專。向義不受强。耶穌因天主德。使內爲義無何强。此不係靈異係靈異之終向也。又主與質樸宗徒賦上知者。因天主德也。經曰。予耶穌將與爾等語言且知。凡爾諸讐不克拒且反辯。此等聖迹。就超內人。不在不見之聖迹。乃就外作用。且見無學識魯人。講理。如明哲不懼。經曰。見伯多祿若望堅守。知

其爲不讀書魯人。異駭也。斯等神效。雖不在現見之聖蹟。然爲耶穌聖教。及其德能之証。但係變動人心。卽變下分。耶穌亦行何聖蹟焉。主招宗徒棄家物。從之。日落尼摩聖師云。天主性蘊其內。顯于外容。人一見卽不得不隨。經亦載多衆兵卒來捕耶穌。主一言。兵卒卽仰倒。奧定註經云。一聲音無刃械。多衆强很之人驚倒。顯天主性在其內。由此則知。天主德能變動人心。不但作義人。而賦智學。係于聖蹟之終向。又或善導人。或嚇懼人。或令人愕然所皆係于聖蹟之義。

駁 依天主德能行聖蹟必全且速也耶穌行聖蹟係肉身者間有不全且遲如治瞽者援伊手引至市外僻所取口液傅其目而詢之曰爾能見否答曰第見人如樹木之動復再手撫之其目瞭然是不全漸漸而治因此則耶穌係于人行聖蹟似不當

正 耶穌救世人不但以天主德能且又以降生之奧義故治病者不常用天主德立見治之亦以人德也

際理樂聖人解經曰所謂各各撫手而治云耶穌雖以天主之能一言能治各病然撫摩何示本身自具

有治病之能蓋須知係耶穌之聖蹟未嘗不全備且速而瞽者漸漸而治示人類之錮迷最深緩緩獲光並示天主賜聖寵有漸次而至于全美矣

駁 耶穌行靈異之終向以堅定聖教並証耶穌是真天主如前章已明是不宜阻其終向也乃主治人有命之不言傳亦有命之言傳何意

正 聖基所答云主訓我等凡人讚美我宜禁不言惟讚美天主宜傳揚

耶穌所行係無靈物者靈異宜否 四章

經 論天主知曰。自終抵終。毅然。布列萬物。優然。

疏 前已明。耶穌靈異之終向。乃証其爲天主。救贖人類也。諸受造之物。爲天主屬下。是于各倫受造者行聖蹟。不但于具靈者。亦于無靈者。當然之理。

駁 飛禽貴于植物。主行何靈異于植物。如一言無花果樹立枯。則宜行靈異于禽獸。

正 飛禽較近于人。而人受造之時。一并受造。主既行靈異于人身。不必行于禽獸。爲與人身相去不遠。水族宅于水。距別于人與走獸。非同日受造。主于水族

亦行靈異。如伯多祿奉命布網。卽獲多魚。主驅負魔于人。魔入豕群。豕溺水而死。但豕死不爲主行。乃許魔行。

駁 水氣在天地間。論天上主行靈異。如受難日食等。論地上受難。地震等。至論水氣不見有何聖蹟。惟古聖每瑟令紅海大開。多萬人走。及若鮓厄古聖開河陸走。厄理亞古聖晴天打雷。

正 係水氣者。主亦行靈異。如泛舟。命風浪息卽息。況主降世。令萬物和平。但不宜令水開。作雷等。屬不平

之兆。受難古堂帳裂。指古教完畢。新教始行。墳開。古聖活出。指因耶穌受難。多人死復活享永福。地震石破。指人心雖硬。因主受難。將軟而天下衆人改變成全美。

駁 有罪則有刑。刑無罪無是理。無花果樹。非其時無果。而主令枯。似不宜。

正 依拉畧聖人云。造物主。任用受造之物。爲訓人。無虧其物。且顯天主仁慈。蓋爲救人。治人肉身。爲刑罰惡人。令無花果樹枯。蓋顯其嚴。且於此天主顯仁義

兩端。係具靈之物。治人之肉身。係無靈之物。罰無結果。示嚴罰惡人。

耶穌變容論第二十三

耶穌變容宜否一章

經曰。變貌伊前。

疏主示宗徒厥身榮福之光。即變容。引之隨從受難。宜哉。蓋登程者非知所詣之地。而矢者匪知其的。彼不得善行。而此不克善射。主因其苦難。自始胎不但得靈魂眞福。又并得肉身之榮福。經曰。詎勿須契利

斯督先受苦。後入上國。又別經曰。因多苦。須我等入天國。是耶穌于門徒。示厥榮福之光。即此意也。伯達聖人云。宗徒預先嘗其一時之榮。故勇然受難。

駁 變多異之像。不與肉身之實相稱。似屬幻身之事乎。主肉身非幻乃實。如前論已明。見[illegible]則主變貌曷宜哉。

正 熱落尼摩聖師云。勿意主變容。失原模。并失肉身之實體而取屬神。或氣凝之軀。論厥變容之勢。聖史曰。面發光如日。衣皓白如雪。形容之光。而衣之白。非

除其體。乃更其容矣。

駁 享榮福之身。具有四恩。後論詳 不受傷一。快速二。透徹三。光明四。變容獨取光明何。

正 四恩之中。光明毅宗于本身。其餘三恩。非因作用與動不顯。論三恩主亦示其跡。如乾履步溟。顯快速。出于童胎。顯透徹。脫同鄉高推耶穌隕下。與如德亞人欲拋石。示不受傷。

經 曰。變貌伊前。聖師熱落尼摩註經云。主變容之勢。耶穌變容之光屬榮福之光否 二章

以審判容光之日。預顯于宗徒。

疏 主變容取之光。乃榮福之光。就本原非就勢態。蓋奧定云。榮福之光。由靈魂之光而發。主變容之光。由其天主性。並其靈魂之榮福而發。達瑪則云然。在始胎時。靈魂之榮福。不發於肉身者。由天主超常格。使耶穌用受傷之肉身。以便救贖人類。而因此除其模。乃由主發光與否也。

駁 榮福之光。惟在于人身而已。主變容之光。不但顯于肉身。并于其衣服。及于光雲。廕門徒。則謂其光屬

榮福之光。似不然。

正 肉身之光。指將來耶穌榮福之光。衣服之光。亦指將來聖人之光。但不及耶穌之光。如雪光不及日光然。論雲光。示聖人之榮福。蔭庇享榮福諸聖云。

携爲變容之證者。當否 三章

經 爲當然。

疏 主變容之意。欲示其榮福于人。引之愛慕之。乃人得榮福因基利斯督。不但在降生後。並其在前者。故每瑟阨理亞在前者。并伯多祿雅歌伯若望在後者。

爲証者。經所云或二或三爲証。此之謂也。

駁 人惟以所明之事。能作証。主變容之意。欲無人試驗榮福何如。惟天神則知之。今謂人作証。不如天神作証爲當。

正 肉身榮福之榮。惟係人類。主變容之時。引宗徒作証。不引天神故也。

駁 經謂衆前知者。預先作主降生之証。今變容獨每瑟阨理亞兩位前知者作証。不用別前知者。似不宜

正 用每瑟阨理亞作証者。其義有多。此舉二而論。其

一因每瑟親受于天主教令。而授于人。阨理亞專一至愛。顯天主之榮。主單用兩位者。塞惡人之口。說耶穌在世不守教令。而僭天主之榮。二示耶穌掌握生死之權。審判生死者。每瑟已死。阨理亞尚在。阨理亞不死。天主使以火車乘空而去。存之。至世界將終。貢對假基利斯督。僭主位。作証。

駁 主變容之意。因宗徒愛慕天堂榮福也。但示其榮于三位。不示于衆位宗徒何耶。

正 主奧妙之事。授受有次第焉。非一槩親授。宜由此至彼焉。單取三位宗徒者。蓋門徒中爲魁首。伯多祿

甚愛耶穌。主立爲代天主位教宗。若望蒙天主特愛。而守童貞。雅歌伯乃宗徒首致命。

變容時聞天主父之聲當否 四章

經 曰。自雲間出曰。斯乃我攸親攸樂我心者子。

疏 爲天主義子。彷彿天主子像。其像有三。一因聖寵。不全在世間。二因聖寵。全在天國。爲全備之相肖。我等賴聖洗受聖寵。並賴變容。預指將來之榮福。故領洗時。并變容時。天主父聲証耶穌爲眞子。宜然。葢天主父。偕斯彼利多三。多獨全知其從無始之生也。

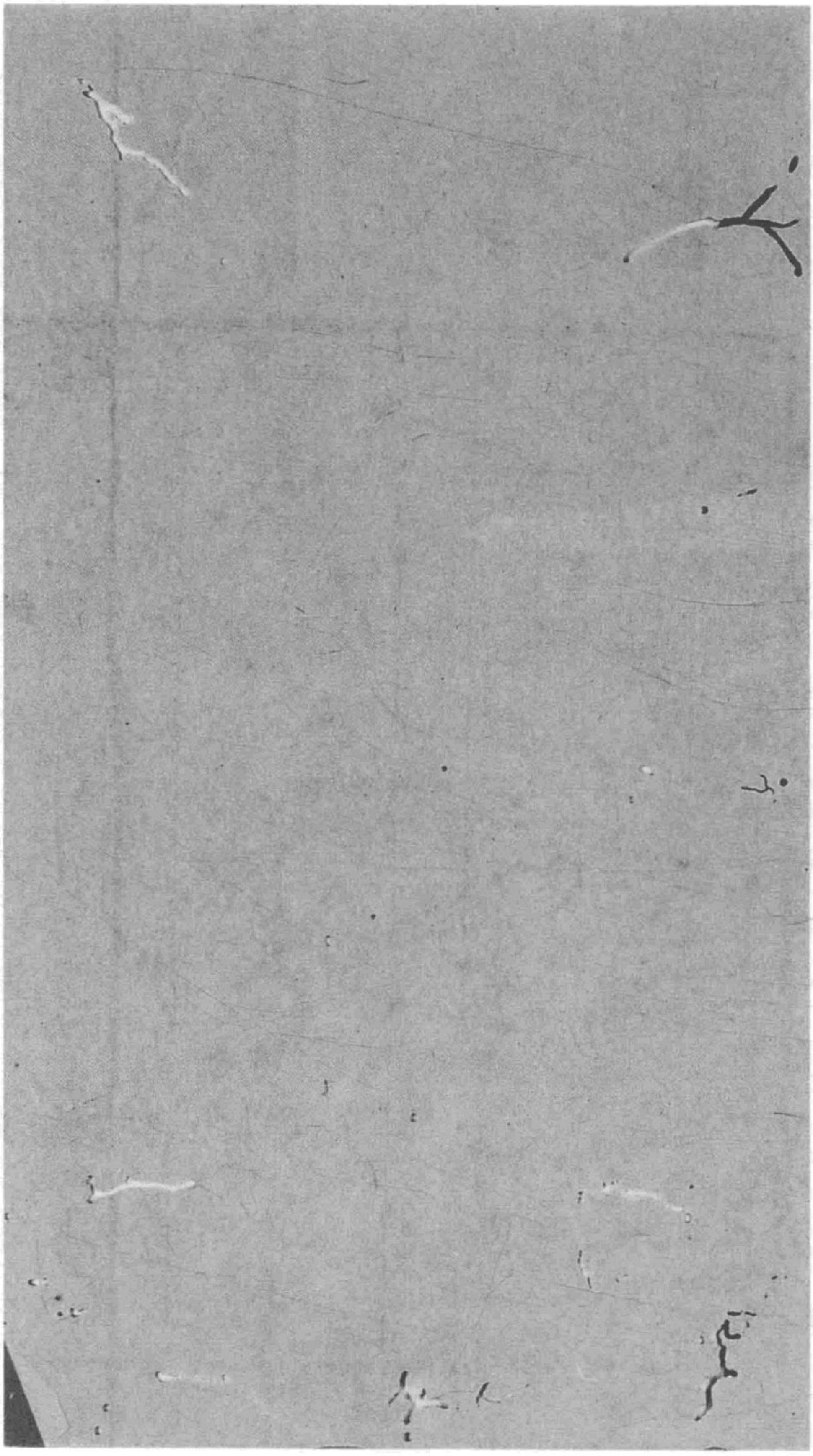
駁主領洗之時。聖父偕斯彼利多三多取鴿子之形。變容之時。不見斯彼利多三多取白鴿之像。何也。

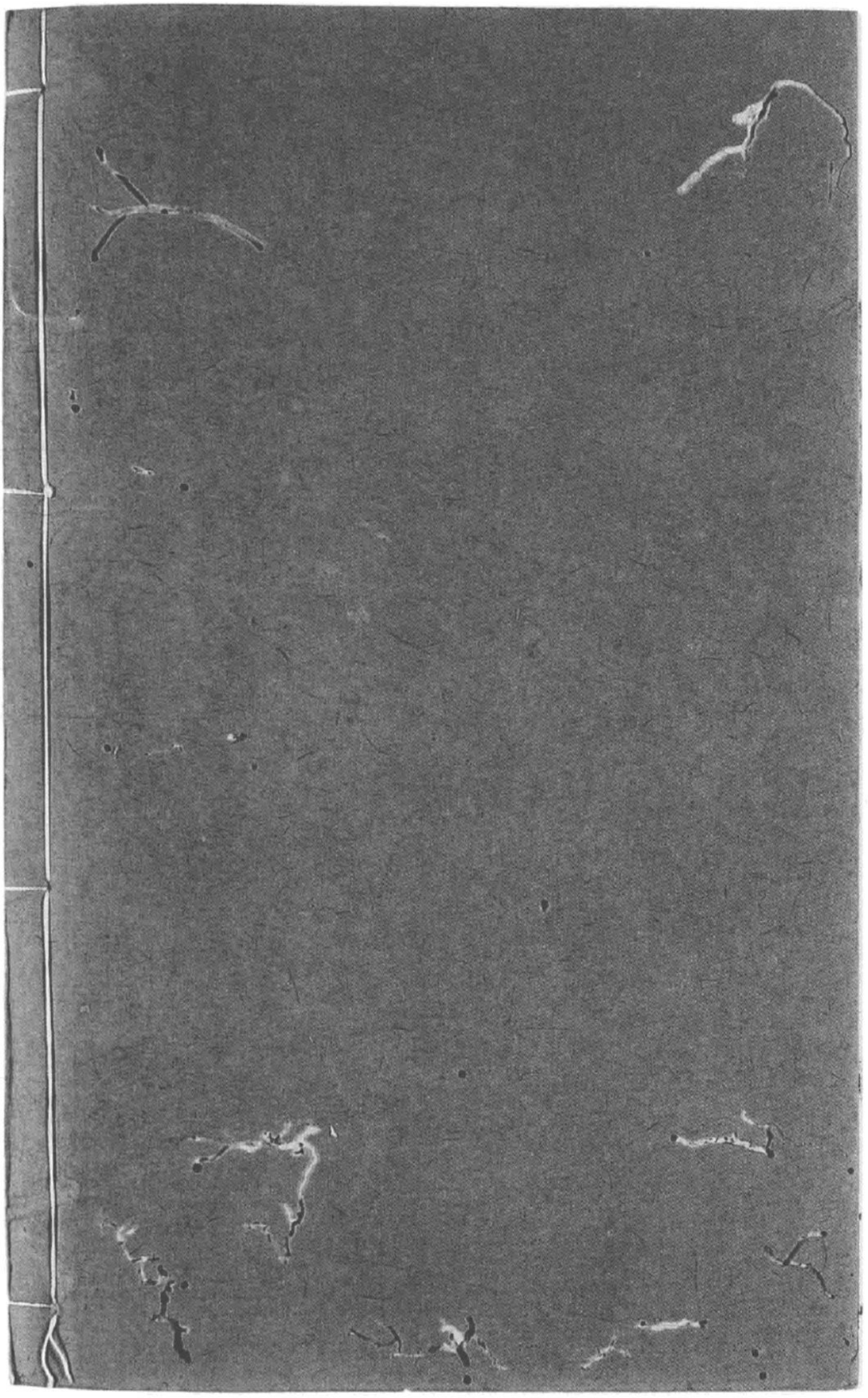
正主領洗明顯聖三奧義。天主子降生。聖神取鴿子像。聖父發聲音。變容時亦顯聖三之一。聖父發聲。聖子降生。聖神發白雲。蓋領洗賜潔淨。鴿子良善爲其像。復活時將賜榮福之光。白雲即其像。

駁大凡難當受之事。不宜傳。經曰。尚有多許語爾等。今爾等不能當。變容時。三位宗徒不能當聖父之聲。故一聞偃仆甚怖。則聖父發聲音。似不宜。

正三位宗徒聞聲偃仆。甚怖。示永福之榮。超而上我人能明且思焉。經曰。將無人見予天主而活。我等賴天主耶穌加力。則敢。經謂耶穌近挈徒曰。起。勿怯。指此義也。

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA





復活論

二卷

[葡]安文思譯義

提要

《復活論》二卷，葡萄牙安文思譯義。清康熙十六年（1677）刻本。梵蒂岡館藏號：RACCOLTA GENERALE-ORIENTE-III 212.1–2。

本書為天主教神哲學類著作。譯義者安文思(Gabriel de Magalhães，1609—1677)，字景明，葡萄牙籍耶穌會士，航海家麥哲倫（Fernão de Magalhães）的後代。約於明崇禎十三年（1640）前往中國杭州傳教，長期與利類思合作。初期在成都建立教堂，後為張獻忠服務。張獻忠敗亡後，被清軍虜往北京。後與利類思一起被釋放，建立了北京東堂，曾奉皇帝命赴澳門。清康熙十六年，病逝於北京，葬於滕公柵欄墓地。在華期間，安文思以善於製造機械而聞名，先後為張獻忠和清政府製造過許多儀器，曾得到康熙帝稱讚。安文思還曾在康熙七年（1668）以葡萄牙文寫成《中國的十二特點》一文稱頌中國，後以《中國新史》(*Nouvelle Relation de la Chine*）為名刊行，現有中譯本。此書係《超性學要》第三大支之一部分。第一卷共有七論：《復活實有論》、《復活之所以然論》、《復活之時日論》、《復活所自之界論》、《復活者為原體論》、《復活者之全論》、《復活者之情勢論》。第二卷共有五論：《復活者第一美好（不屬受傷之恩）論》、《復活者第二美好（透徹之恩）論》、《復活者第三美好（輕快之恩）論》、《復活者第四美好（明光之恩）論》、《復活後惡人情勢論》。

本書開本23.6釐米×15.6釐米，版框高20釐米，寬14釐米。半頁九行，行二十字，小字雙行同。白口，四周單邊，單魚尾。魚尾上題書名，下記卷數、頁數。卷前有清康熙十六年姜修仁撰《復活論小序》，利類思、南懷仁述《安先生行述》，及譯義者《自序》。《自序》之後題『同會魯日滿、利類思、南懷仁、柏應理閱，值會陸安德准』。此外法國國家圖書館、中國國家圖書館等亦均有收藏。（葉農）

復活論

卷之一

i

12. Volum.
Tom. 1. De Resurrectione
ex D. Thoma p. P. Gabriel
lem de Magalhães

III. 212
inv. 1.

復活論小序

復活一端屬造物主之全能難以臆測也揆之情之理之法亦可知其有必然者何則人也者合神形而爲言者也世間締結之密須佑之切無神形若也終身修德積慝未嘗須臾離迨死而其神上升無能

所一

偕形應屬不愜下墜而神獨膺苦亦復未平也此論情當復活也　耶穌爲聖教會之元首業已復活世人其百肢宜隨元首復活又理之所不容已也若夫作善作不善神肇其端而形從之苦樂有先後固其所也況乎昭事不替者克已諸功實賴厥

形怙終不悛者肉情是順乃形陷其神也
倘不復活是善者神獨何幸而幸不與樂
不善者神獨何不幸而形獲脫然苦外也
造物主賞罰精當至義且公定無是法也
惟是復活之善後者永享眞福日新不厭
方爲常生不善者永受極禍滅絕無術逃

序二

避未由非常生乃如常效也又烏可以弗辨凡復活之義種種精與具天學修士安先生所明解學者潛心觀玩不難曙所嚮逞而屏棄匪僻也姑未敢贅

康熙十六年秋七月既望關中後學姜修仁頓首謹撰

安先生行述

先生諱文思字景明遠西波爾杜瓦而國人系出世胄自十有六齡入脩道會矢志童貞讀書窮理博學精深考中文學理學道學三科進士爲文學理學之師厥後航海三年經赤道南北四季相反之苦變風濤賊寇九死一生艱險備嘗約歷九萬里而來入中國已閱四十年矣其初始至西蜀傳行

天主教旅居五載勸化爲善後遭流寇荼毒彼方受

殘害幾危者數四蒙
天主特祐幸值
清朝王師馳至方克脫難于順治五年戊子來詣京
都恭遇
世祖章皇帝賜宇建
天主堂靜居焚脩竭力効勞于
上恩賞弘多迨至
今上御極屢常召問恩賚日加先生學甚博而心甚
謙行愈方而智愈圓所著格物窮理超性之書

精深明確豁人心目其爲人也性情醇藹慈仁
汎愛痌瘝如切已身其訓人也首以昭事上帝
夙夜不懈繼之忠孝脩德是皆躬先率行其奉
上命也諸凡智作盡心經營式法精奇雖勞心焦思
有所不惜故其歿也蒙
皇上憫傷諭旨獎嘉特賜銀二百兩大緞十疋
遣內侍矜恤遠臣荷茲莫大
天恩誠異數也越數日
御前內臣三員又奉

吉來問出葬何日照天主教用何禮儀臣利類思南懷仁等開列儀單

御亭一座內

上諭一道

十字聖架亭一座

天主聖母聖像亭一座

總領天神聖像亭一座

欽賜安文思影亭一座

前有示牌十六面聖教綢緞長旛十五對每亭

一座俱列鼓手細樂提爐五對捧爐五對宮燈
五對左右執香持蠟次第隨班行走
末後棺柩上有棺罩綢綵
欽差內臣三員照此儀单
回奏
天顏喜悅隨蒙
聖諭備辦此等儀物前賜銀兩足用否內臣三員復
奉
旨來問臣利類思南懷仁等跪

奏蒙
皇上賜用有餘頂戴
聖恩高厚不獨臣利類思南懷仁等同在中國各省
遠臣無任感激聞之遠西諸國皆稱頌靡窮矣
臣等叩頭恭謝
天恩訖內臣三員
回奏至出塋日
皇上特差內臣三員送至塋地奉
旨親到塚前詳看塋時天主教所行諸禮及衆奉教

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

者羣集跪念經文等儀後照其親見者統述
回奏是日隨喪奉教者八百餘人均穿孝服另有
縉紳貴客赴送者甚衆荒遠微臣在世既邀
寵錫去世更荷
殊恩何
皇上格外洪仁隆重優渥如此也西鄙諸臣無可仰
報惟有朝夕感頌
聖德于無疆爾距生于己酉年七月初五日歿于康
熙十六年丁巳四月初五日戌時享年六十九

歲于本月十七日瘞葬阜城門外滕公柵欄之
原因約畧先生生平梗槩以志不朽云

利類思
遠西耶穌會　仝述
南懷仁

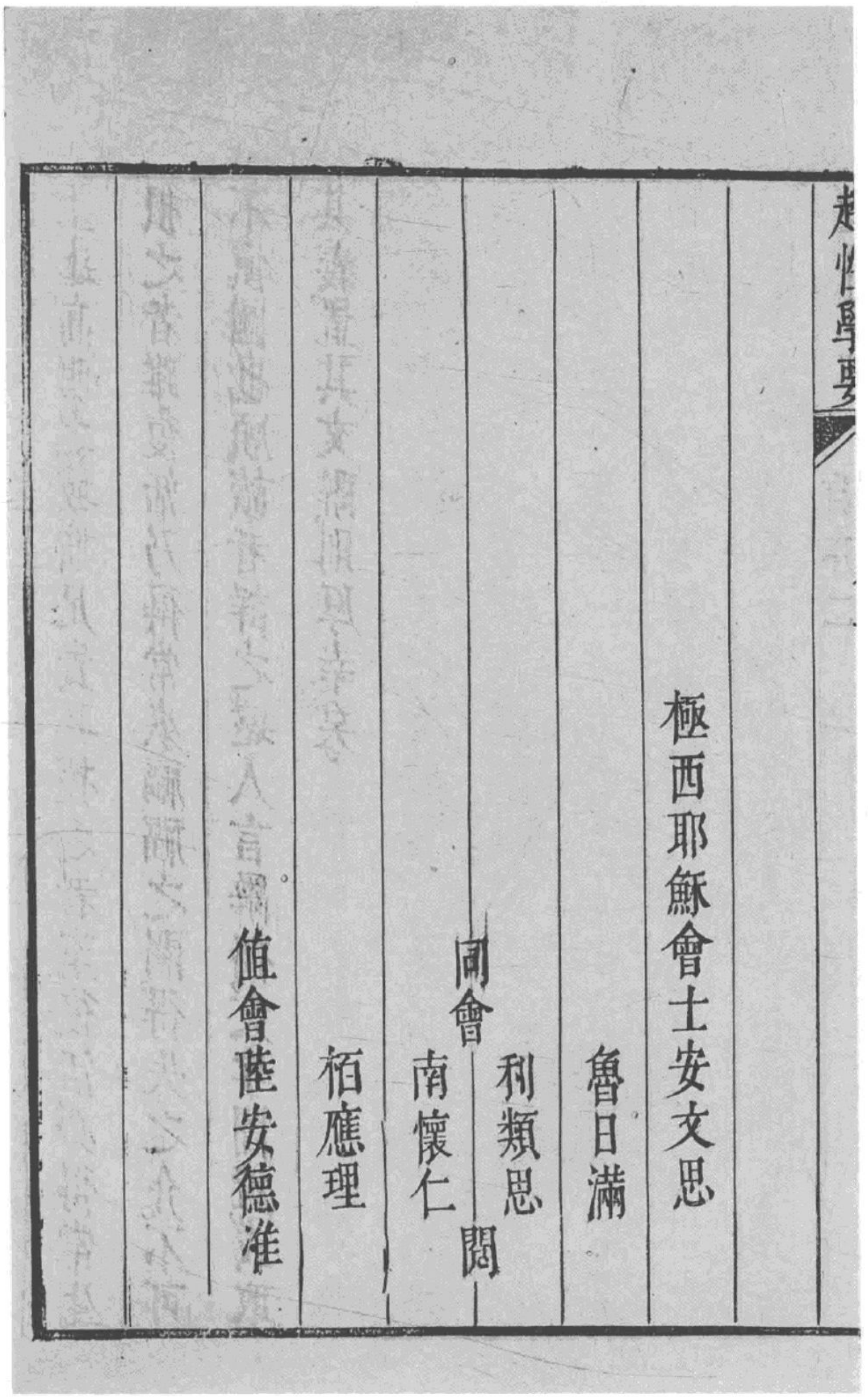
自序

夫人人死。肉腐骨灰。至于千萬年之久。一旦復活如初。是豈人力所能哉。或有以爲不足信。斯就人之智能忖度耳。若論天主之智能。安得不篤信乎。蓋天主全能。且不難從無而造天地萬類。至於復活。乃取浮塵朽質。起復人之原身。又何難哉。夫火能焚人身。而使之灰。土能蝕人身。而使之化。火土皆受造之物。其能如此。豈造物主反不能以人身之灰燼仍爲人之原身哉。且目前事物。有可觸類而通者。太陽西沒。黑影

羅地。飛禽止聲。百工罷作。若憂其沒。及其復昇於東。幽暗發光。人事興。羽蟲鳴。萬物更新。若慶其復生焉。果穀諸種。極爲微細。冬藏于地。是入墓也。逢春甲拆。是復生也。人夕寢如死。雞鳴起如甦。凡屬生滅之物。莫不皆然。又何疑于肉身復活。天主所親諭者乎。就復活言之。其理深切著明。未常不可論。不可議也。超性學西文曰。陡羅日亞。載之甚悉。遠人竊按原本。譯以華文。用告好修君子。凡今之身。皆將來復活之身。不可損棄于穢慾暫樂中。如委軀于壑焉。宜援之。令離垢慝。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

上達高明之域。斯足貴耳。援之者至復活。必得常生。損之者雖復活。乃得常死。禍福之關。得失之介。不可不愼圖也。願讀者詳之。遠人言辭拙。文字闇澁。或取其義。置其文辭。則厚幸矣。



趙世學要

極西耶穌會士安文思

魯日滿

利類思

同會

南懷仁

閻

栢應理

值會陸安德准

超性學要卷之一目錄

第三大支。

終段復活論此書名超性學並分支分段悉見第一大支首段卷之一自序中

復活實有論第一。

肉身之復活將有否。

肉身之復活統爲衆人之復活否章之二

肉身之復活爲自然否章之三

復活之所以然論第二。

耶穌之復活爲我等復活之所以然否章之一

我等之復活。天神將有所爲。否。章之一

復活之時日。論第三。

復活之時日。當延至世界之終。否。章之一

復活之時日。人可識。否。章之二

復活爲卒然。爲漸次。否。章之三

復活所自之界。論第四。

復活以衆人之效。爲自之界。否。章之一

復活以灰燼爲自之界。否。章之二

各人身灰燼有自然之同。以復結於其靈魂。

否。章之三

復活者爲原體。論第五。

靈竟復結於其原身。否。章之一

復活者爲原人。否。章之二

灰燼者須歸於原身各肢。否。章之三

復活者之全。論第六。

身之百體。皆將復活。否。章之一

肉身鬚髮。與指甲。皆將復活。否。章之二

肉身四液。白黑紅黃。皆將復活。否。章之三

復活者之情勢論第七。

復活者之年。爲壯勢者。否。章之一

肉身之幾何。皆爲同一。否。章之二

復活者。皆爲男。否。章之三

復活者。將行生養二能之作用。否。章之四

超性學要卷之一

極西耶穌會士安文思譯義

復活實有論第一

肉身之復活將有否。章之一。

經曰。余知吾救世者天主降生活。余於末日亦將由土復活焉。

顧衆人至末日。必將復活。証七。一。人有終向。在抵於眞福。世福至暫。不爲眞福。緣心不安。而天福至永。乃不滿故。

爲眞福。則人之終向在抵於天國之眞福矣。然是眞

福非獨爲靈魂之終向。亦爲肉身之終向也。人以形神二體。結爲全人。缺一。人以得眞福之故。肉身必將復活明則不可謂人。

矣。二。天主恩宥亞當人類首祖之罪甚寬。蓋人因亞當之罪不免于死。則因天主之恩得復活焉。三。經曰。契利斯督天主降生名號。于死者中復活。永不屬死。夫身之百體。一一聯貫于其首也。吾主耶穌降生爲衆人之首。既經復活。則衆人恃聯貫于復活之首。其肉身不亦將復活乎。四。天主者至公至平之主也。無善不賞。無惡不罰。人在世時。受善惡之報。或受之不全。或全未之

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

受故天主約以復活之日。全受應得之報焉。況人之善惡既係靈魂。亦係肉身。若非復活。則受報不及肉身。而善惡之報終無全時。天主必不然也。凡兩物相合。莫切于靈魂與肉身。當其合也。惟恐相離。及其既離。亟望復合。以成全人。比如重物性本向下。强之向上。非復就下。勢不能安。靈魂孑然獨立。非與肉身復合。雖享天堂榮福。其本性自然之向。豈得全乎。故天主使原身復合。以滿其性願。以全其福報。凡人善惡皆人爲之。非獨靈魂爲之也。如敬主愛人。種種

善行。事魔。害人。種種惡行。何非靈魂與肉身共爲。則肉身復活以其受善惡之報。義所宜然。七人犯罪大抵爲肉軀。如穢慾。貪饕。等情。何一非口體所致。若止罰靈魂。不及肉軀。何異家主縱僕爲惡。及按法。論罪。止罰其家主。而僕反得倖免。至公至義之大主必不爾已。是以肉身之復活無疑矣。

駁 人生。祿。位。名。壽。顯榮於世。此現在眞福矣。奚俟後世眞福乎。則不必肉身之復活。

正 世福不可謂眞福。居祿位者。未必得名與壽。得名

壽者。未必得位與祿。即兼有之。人欲難滿。得失之念存于心中。內痼。外疚。未必能愉快而久安也。一旦死期忽至。世福有不盡失者乎。是以不爲眞福。所謂滿人心願。而久安者。惟天國之福爲眞福耳。

天國眞福爲行善者之報。惟靈魂宜得之。蓋靈魂行善。而肉軀乃行善之器。譬給匠值。報其功耳。豈報其器哉。

器在外。不與匠合。是與匠判然二也。且器非自能成工。其所以成工者。匠耳。故報歸於匠焉。至于肉軀

必與靈魂合。乃成全人。蓋物皆以二者結合而成。一質。一模。試觀金觚。金其質也。稜其模也。若無其金。或無其稜。焉得謂之觚哉。惟人亦然。肉軀爲質。靈魂爲模。若靈魂不締於肉身。不足以爲人矣。夫全人居世。聽主命行善。不亦宜令全人受眞福之報乎。

駁　人于死時有罪未補。靈魂應入鍊獄補罰。不及肉身。則是鍊過。昇天堂享眞福。何必肉身之復活乎。

正　善者靈魂既至鍊獄受罰。銷其小過。而後得享眞福。肉軀亦然。蓋死後歸土。鍊其微疵。至於末日。必然

復活。與其靈魂同享天國之眞福矣。

駁 主在世番教。証復活之理。引古經曰。我天主爲亞巴郎。依撒亞各三位古聖之天主。非爲死者之天主。乃爲活者之天主。按是時。三聖已殁。主猶引經云然。蓋論肉身三聖爲死者。論靈魂。三聖爲活者也。天主既爲活者之天主。不爲死者之天主。則復活。非爲死身之復活。惟爲活魂之復活。明矣。

一 三位聖人之靈魂。不過每人之一分。不足爲全人。蓋必須全合成魂與身合爲全合成之活。然後可云。天主爲活

者之天主。此全合成之活。雖未在於主引經之時。主引經云然。實指將來之合成。即三位古聖之寃與其身並活也。故知肉身復活爲必然。而主之証復活。切哉智哉。

肉身之復活。統爲衆人之復活。否。章之一。

經曰。我輩必皆復活。

疏曰。人之皆復活也。欲明此理。宜知人字有兩義。一。公論衆人之有。謂人類。人性。一。細論各人之有。謂之特一。如堯。舜。等人。一一皆爲特一。堯特爲堯。舜特爲舜。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

衆人亦然。蓋堯雖有公性一分。尚有所加。即別爲堯。不爲舜。舜亦有別爲舜。不爲堯。是堯舜等皆爲人類。人性特一。譬如人公論其性皆有人容貌。細看各人。萬國之內。何得容貌相同者哉。此理已明。題証有三。一。凡物所爲美成。必也類之本性。類之特一。莫不皆有此美成。比如熱爲火美成。冷爲水美成。故無火不熱。無水不冷焉。夫靈魂合于肉身。爲人類終美成。則人類衆特一之靈魂。皆將復合于其肉身矣。衆人之復活何疑。

一復活何爲。爲善惡者。受善惡之報耳。夫人人有善惡。人人亦宜受善惡之報。則人人皆將復活奚疑。

三靈魂復合于其身。是本性自然之願。得。則滿且安。否。則愁悵。又靈魂永離其肉身。何時可息其應願乎。此佛理甚矣。天主至慈。至公。安排萬物。各得其自然之性情。豈獨置靈魂。終不滿厥性願望哉。故衆人復活。不得不然矣。

駁 經曰。在墳墓者。皆將聞天主子聲。已聞之。天主第二位是也。皆亦將活矣。就經義而論。凡人死而得棺塚。則復活。

若無塟肉身之地。如屍漂遊路水面上。如伊人蠻夷。黑人國殺人食。把西爾國父母死。子女食其肉。海魚虎狼等獸所殺食。是則不能復活矣。經義如此。何謂爲衆人之復活乎。

皇陵。王塋。坭堆。石墓。火氣水土。金銀木石。糞坭臭坑。人獸肚。蛆蟲腹。皆爲墳墓焉。人身在此在彼。焚化散爛。實無異矣。況衆人遲速一日。其灰塵必須歸土也。士者。萬物公墳墓是。蓋世人不分君民。生死之時。誠至窮。光身入世。鰥寡出世。毫無所帶。出入有所帶也。惟啼哭耳。故不免求歸大地義塚之一微空。此爲經義。則衆

人之復活必然矣。

駁　行善惡者復活以受善惡之報。理固然也。然人有癲者騃者。嬰兒者。皆無善惡可報。復活何爲。

正　惡有二。一。本惡。人所自行之惡是。一。原惡。人類首祖傳染於衆人者是。癲騃嬰兒雖無本惡。固有原惡。何可不復活以受其報。

駁　有原惡者復活。以受原惡之報。誠然。彼嬰兒領聖水時。天主雖賦以聖寵洗除其原惡。尚未行善。則無善惡可報。何須復活乎。

正夫善惡無間。理明無疑。蓋非善則惡。非惡則善。天主聖寵既免其原惡。則嬰兒無惡。即善。是宜復活。以受善報。或問。此善何由而有。曰。此天主降生寶功也。人入世。從首祖亞當而來。皆有原罪。然賴天主至慈。番憫降生代贖人罪。立斯聖水寵祐。以洗原罪。故凡領聖水嬰兒。皆得洗原惡。即宜活受其報焉。

駁先免其罪。後免其罰。可也。肉身之死。爲原罪之罰。然人既莫有不死。是天主未免其原罪也。未免其罰。而欲免其罰。得乎。則復活未必人人盡然。

正　原罪之罰。就肉身論。身死。則已滿補矣。罰滿。自宜復活。原罪之罰。死也。而非常死。

駁　衆人之復活。與天主耶穌之復活相似。此豈惡人所宜有。則惡人不得復活。

正　似有二。一。本性之似。如衆人不分善惡因人類性情。則謂之似天主耶穌。論主爲人。一。超性之似。如善人。因天主與以初寵。而得行善。又因其善行。天主日加聖寵。又因聖寵。可得天國眞福。則謂之似天主耶穌。論主。亦爲天主。亦爲人。今論惡人。雖無超性之似。而有本性之似。故亦

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

復活。以受惡報也。

駁人因天主降生之恩。既得其神復活。人獲罪天主。人悔其罪。而主宥之。其神亮如炎。其神亮如復活焉。并將得其身復活。宜也。然有在母胎炎者。永不得其神復活。不得領聖水。脫安望其身復活乎。其原罪故也。

正凡在母胎炎。因無超性之似。不能得其神復活。然因有本性之似。必得其身復活焉。

肉身之復活爲自然。否。章之二。

疏復活非自然。乃超性事也。証二。一。衆物之效。由動

而有動有二。一。自然之動。一超性之動。即效亦有二。一。自然之效。一超性之效也。顧動者須有二界。一日。始界。動由此。而起。一日。終界。動至彼。而止。凡動之始終二界。爲自然之界。其動與效。皆爲自然之動效矣。緣順性而動故。比如重者就下。以得其所而安。此就下之動。起於重。而止於下。重下者爲自然之始終二界。此因動止于下。而得所安。爲自然之效也。若動之始終二界。爲超性之界。則其效亦爲超性之效。如復活後。肉身永福之恩。後有論。超性之效也。蓋施恩之動。起於天主。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

19

而抵于永福。天主永福二界。皆爲超性之界矣。至論動之始界。若爲超性之界。雖終界爲自然之界。其動與效。必爲超性之動與效也。如復活之動。止于人之生命。而生命者。爲自然之終界。然其始界。天主既爲超性之界。卽其效。復活必爲超性之效。而不爲自然之效。明矣。所謂自然者非他。因其性。由其性。止於其性。而終得有其性者。是也。

二。物從指缺之非。非者有二。一。指缺之非。如盲者在而缺者。一。指非缺之非。如聾者在石耳之非也。而所指爲人所當有之非也。而所指爲石所不當有而缺者。復得其有。此

非其性力所可及也。夫死者爲指缺之非。死者生命之非也。而所指。即生命。人所當有而缺者。而人從死者。復得其生命。謂爲本性之能力也。豈其然哉。則是復活。非爲自然之事。而爲超性之事矣。

駁 人之復活。靈魂與肉身復合也。然靈魂復合於肉身。事屬自然。蓋肉身爲質。靈魂爲模。質模相須。而得其全。即人全則靈魂與肉身。可以自相復合。不必待天主之能。若然。則復活不爲超性之效。而爲自然之效明矣。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

正 肉身與靈魂相須。其性情誠然。第復合而活。非其所能也。蓋質必須緣引以合其模。如薪必須乾熱二情以受火模。彼夫肉身死後。何由自備緣引。以合靈魂乎。賴天主全能。引合之而復活也。

駁 人當始生身之合於魂也。不爲超性之效。則復生之時。身於魂復合。亦不爲超性之效。可知。

正 生時之身與魂合也。因其性而合。其諸緣引。悉備于父母生人之道。故爲自然之效。若其既離。復合。全因天主之能。備其緣引。故爲超性之效。

駁　五穀百果入地。則死。死矣。而生而長。如復活然。揆其復生復長之效。非屬超性。而爲自然之效。人身之復活亦然。豈爲超性之效哉。

正　五穀百果死。而又生。雖畧似人死而復活。然理實不等。蓋穀果之本種已死。豈能再生。其所生長之種。非原種。是其生傳同類之種也。故不可謂此種死。此種復生。人則不然。蓋實此人死。即此人復活。然人既死矣。安有自復活之能哉。

駁　凡物之情。通平公類之諸特一者。則爲自然之情。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

如人能笑。焉能嘶。凡此等情。皆通乎公類之諸特一。豈非自然之情乎。夫死而復活。亦通乎人類之諸特一者。則復活。非超性之事。而爲自然之事矣。

正 凡情由於類之本性。笑嘶二能。由于人馬之本性。謂爲自然之情。良然。若由于性。資外之所以然。而謂爲自然之情者。非也。夫復活由于天主。而天主在性資之外。則復活非超性之事乎。

駁 凡物之情。順其性。而恒隨者。如熱常順隨火之性。即爲自然之情。乃若復活順人性。而常將隨之。亦爲自然矣。

正　順物性之情有二。一。自然之情。如火之熱。水之冷。重之就下。是也。一。超性之情。如聖寵。天國永福。肉身復活。凡爲天主賜人之特恩。是也。豈可執恒隨之說。槩謂自然哉。

復活之所以然。論第二。

耶穌之復活。爲我等復活之所以然否。章之一。

疏　天主耶穌之復活。爲我等復活之所以然。証二。一。爲一類之首先。即爲其類之所以然。如首祖亞當。因其得罪。天主罰之以死。嗣後凡厥裔孫。即皆受此死

罰。則首祖亞當爲我等死者之所以然。至天主耶穌降生爲贖人罪。受苦而死。然後復活。以免我等之罰。而使我等復活焉。則耶穌復活。洵爲我等復活之所以然也。

二。論夫作所以然。或自作其效。如此熱。自作彼熱。是也。或以作已之原始。而作其效。如甲白人生乙白人。而甲人之白。雖未自作乙人之白。實爲乙人之所以然。蓋作甲人白之原始。原始者。生產之能。即是作乙人白之原始。而伸之。則耶穌復活。洵爲我等復活之原始。是也。

之所以然。蓋耶穌復活之原始。天主全能即是作我等復活之原始也。故天主全能。用耶穌復活。以作我等之復活。如生產之能。用甲人之自。以作乙人之自焉。

三。耶穌之復活。爲我等神復活之所以然。經曰。耶穌我等罪義。則其亦爲我等身復活之所以然。可知矣。聖我等。

駁　凡論所以然與其效。當無時先後。宜乎。所以然現在。其效亦現在也。如自者。自色也。有自者。自馬等也。無時有間。既有自者。無不即現其自也。至若耶穌復活迄今已千六百四十餘年。而我等尚俟末日。始得復

活時之相去遠甚則耶穌復活焉得爲我等復活之所以然哉

若所以然自足不須更有外能以施其然必並現在而無時先後豈不誠然若所以然尚須外能以施其效亦謂可並現在而無時先後則非矣請以熱論自不足生他熱則必須動須動則必須時故以此熱生彼熱未有不先後間時者耶穌之復活亦然自不足施我等之復活爲我等復活也尚須天主之全能及其聖意焉蓋天主全能聖意乃爲諸所以然

之總所以然而此耶穌之復活。但爲我等復活之司所以然也。天主用司所以然。以施其效。由其聖意。定其時際云。

駁 效者宜肖其所以然。至于惡人之復活。豈肖耶穌之復活。則耶穌之復活。不爲衆人復活之所以然。可知。

正 謂凡效或全。如此火。全肖生巳之彼火。或畧。如熱畧肖生巳之火。宜肖其所以然。良然。謂凡效。皆全然宜肖其所以然。則非矣。夫惡人之復活。畧肖耶穌之復活。蓋惡人復活。後雖

不能得天國眞福。然其永不死。而有永命。卽超性學所謂惡人復活。肖耶穌人性之情。而不肖其超性之情是也。

我等之復活。天神將有所爲否。章之二。

經曰。主以亞爾甘若天神宗使者聲。從天降。而死者將復活。

疏天主作爲我等之復活。必用天神之工。証一。聖與斯丁曰。天主制御萬物。有自然之序焉。如以精制粗。以强制弱。以上制下。卽以無形之體。天神制御有形之

體類人則天主於末日作爲我等之復活用天神之工必矣

駁于人生時天主自合靈魂於肉身不用天神則人復活時天主亦自用全能可也何藉于天神之工

正人之生與復活天主不用天神以合靈魂于肉身良然然人生時因其父母有所備即肉身與緣引復活時則天神備之蓋人死後肉身已化爲灰燼其身全無于是天主用天神之工聚屍骸之灰燼復成其原身然後天主以其全能自結合焉

復活之時日論第三之一

復活之時日。當延至世界之終否。章之一。

經曰。天主止其動。世界窮盡。天主止天動。而靜之。寐人死者乃將復活也。

疏我等必延至世界之終。得復活時日焉。証一。宇內一切變化。及人身之生滅皆屬乎天之動也。蓋天主當生天地神人。萬物之初。即定此固然之規。永不能易。設令衆死者復活。即于今時。則其身體不屬生滅。而不屬乎天之動矣。夫肉身不屬天動。非背逆資性。

反天主所定固然之規乎。是以我等復活。必延至休息天動之時。即世界之終也。

駁 所以然與其效。無有不相宜者。耶穌復活。爲我等復活之所以然。彼既不延至世終。則我等復活何獨否乎。

正 相宜者二。一。固然之相宜。如熱係於火。因火施熱。又火係於熱。因熱受火施。是火熱之相係者。爲固然之相宜。而諸所以然與其效。皆有之。一。時之相宜。如昔月。所畫古人之像。爲今日。所畫古人像之則所以

然。而今像爲古像之效也。然而一古一今。二像無時日之相宜矣。耶穌復活。爲我等復活之則所以然。故在先。而我等復活爲其效在後。所謂所以然與其效。無不相宜者。謂固然之相宜。則是謂時日之相宜。則非矣。

駁 前論謂耶穌復活。爲我等復活之作所以然。今謂爲則所以然者。何故。

正 一物耳。可爲作所以然亦可爲則所以然也。比如此火。就其生作彼火之有。斯爲作所以然。就其所生

表已之彼火斯爲則所以然也。耶穌之復活亦然。論其作我等之復活斯爲作所以然。論其爲我等復活之表則斯爲則所以然。

駁 首先耶穌復活爲其類百肢衆人復活之所以然。其所施爲於他效者。亦當施爲於此效者。耶穌聖母。因其德行成就無比。多相契於其首先之德行。故先得復活。不待世終。則他聖人。因其德行符合首先之德行。亦宜先復活也。則肉身之復活。豈必延至世界之終乎。

正 聖母及他聖人。因其德行符契首先之德行。謂宜

復活是也。謂宜先復活。則非蓋聖母之先復活。非公宜也。乃天主殊恩異寵特加于其母者。豈可執此以槩諸聖哉。

復活之時日人可識否。章之二。

經 日。時與頃惟在父。天主第一位。能。非爾輩所能識。

疏 我等復活時日。非人可推識者。証二。一。欲識復活時日。先當識來時幾何。欲識來時幾何。文先當識天動之終。天動者。固然自向環運之動。環運動之終。在人無理可推。惟由天主深遠聖意。彼時可以止其動。

而止之焉。豈人能推識哉。夫天動之終。人不能識。則又何由識復活之時日乎。二。設有與理。天神不能明。人愈不能明矣。蓋凡人須以多論知者。天神惟以一直純通知之。故經曰。彼日與彼時。無知者。是天神亦莫知之也。則人愈不能知可知矣。

駁 自天主開闢至今大清康熙十五年丙辰。計六千八百七十五餘年。是爲寰宇總年。分言之。開闢至降生。計年五千又百九十九。是爲孩而童而壯。而强之年。至論衰老之年。自降生至世終。是矣。因計寰宇少

壯之幾何。以推衰老之幾何。則可知來時之幾何。與天動止息。即世終之期。亦可知我等復活之時日矣。

正 寰宇之始。天主示人知之。故可由始以推計少壯之幾何。寰宇之終。天主未嘗示人。何所據而推計衰老之幾何也。所謂因知少壯幾何。即可知衰老幾何者。非也。如人至年少壯幾何。則可知衰老幾何者。無之。夫人年之終。尚不能知。況寰宇之終哉。

駁 天主既示人寰宇之始。何不並示其終。

正 天主以寰宇之始示人。蓋欲人因受造之物。推識

造物之主因受始之有。推識無始無終萬有之原有。而感戴造天地萬物者之恩。且寰宇終時。雖未示人。而寰宇之將終。則既示之矣。蓋一則勉勵善人。宜耐世苦。曰。此將有終者。一則警戒惡人。宜輕世樂。曰。此將有終者。然示以將有終。不示何時終者。何。又以益加人勉勵。警戒人心也。彼善人不知世苦。或今日。或明日有其終。豈不益加勉勵哉。惡人之警戒亦然。

駁　凡物有始有終。既識其始。即可識其終。故未有識此人之生。而不識此人之死者。人既皆識世界之始。

則亦可以識其終。苟識世界之終。則亦可識我等復活之時日矣。

因物之始。推識其有終。可因物之始。推識其何時終。則不可。蓋因識此人之生。但可識此人之死。而不可識此人何時死。世界之終亦然。雖知其始。無由推識何時終焉。

醫者可知病人何時死。則亦可識世界何時終。

謂醫者。識病人何時生。遂知其何時死。非也。謂醫者。識病之所以然。有時識病人何時死。此則良然。然

而世界之終。卒無所以然推識之也。

駁曆家推識日月交食。何時始。何時終。則亦可推識天動之何時終。獨復活之時日不可推識乎。

正曆家推識日月交蝕。何時始與終。可推識日月何時止其動。不復交蝕。則不可。蓋蝕之始終有固然之理。推識之。至于日月何時止其動。則無理可推識也。

駁世界之終。未來之效也。星數讖緯之家每云。測知未來。則世終。與我等復活之時日。不亦可得推識乎。

正星。下。相。數。一切讖緯之術。皆蠱惑無根之說也。今

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

30

畧舉理學實義辨之。夫識未來之規有二。一。因識效之所以然。以識其效。然此所以然有三。一。不得不發出其效。而謂固然之所以然。如火不得不生熱。日與月不得不交蝕也。故人識其所以然。因可先推識其熱與蝕。固然之效焉。一。雖爲固然之所以然。然因他所以然此非人所能識阻其效。或應助而不之助。此則非人所能決然識之也。蓋時出其效。時不出其效。如醫家有時識人病之所以然。因先識其或死。或生之效。有時雖識人病之所以然。因不識他或阻其效。或應助不助。所以

然。不得先定其死生之效也。曆家亦然。其先識風雨等效也。緣能識某星乾。某星濕。故設有他星。或別有空際與地上所以然。曆家所不能識阻之。或不之助。遂不出其效。此則曆家不得先識風雨諸效矣。二。由于已。或出其效。或否。而謂自主無決定之所以然。如甲人詰朝或出門與否。我雖可識甲人。而甲人之自主無所據識。故不得先識其出門與否之效也。其二規者因識效之有。以識效也。然效之有。有二。一。屬能之有。一。屬現在之有。屬能之有。猶未外發。尚在所以然中。但

因其所以然能發之于外。故謂屬能之有。至屬現在之有。即是已出于其所以然外之有也。凡屬現在有之效。人皆識之。凡屬能有之效。若所以然爲固然之所以然。人亦識之。若爲自主者。而無決定之所以然。天下無一人能識之。彼夫吉凶禍福。皆係天主聖意。與人心自主。無決定所以然之效也。人心已不可測。況天主意旨深淵。豈可測識之哉。此理如是。則星卜陰陽之術。豈但不能識之。并亦莫知宇內有是所以然。與否。然則世界之終。與我等復活之時日。何從識

之乎。

復活爲卒然。爲漸次否。章之三。

經 日。我輩將俄頃之際復活也。

疏 復活必爲卒然。証一。蓋所以成復活之工。有二。丙

天神之工。即聚灰者之灰燼。復成原身之全體。是也。

一。天主之工。即合靈魂於肉身。而使之復活。是也。天

神之工。不需時刻。忽然而成。須臾而已。緣其神力。勇

猛非常。故天主之工。不需時刻。并不須臾。蓋天主之

能無際。曰。大能。曰。異能。猶未足盡。故曰全能。若天主

成工。尚需時刻須臾。何謂之全能哉。則復活爲卒然。必乎矣

駁 經載先知者之言曰。我見諸骨相就。而筋與膚登之。又骨上覆之皮矣。特無靈耳。此先知者。指示將來肉身之復活也。所謂無靈者。卽指天神成就肉身工畢。而靈竟尚未合也。則成就肉身之工。在先而合靈竟於肉身。在後。是爲時所間。則復活爲漸次。不爲卒然也。

正 先知者以此示古民也。緣古民甚愚。故舉其粗者。

徐言之。蓋經示以復活之實。與夫大要。不得不舉其次序。而其爲時之幾何。則非古民所能達也。

駁 有序。必有時刻之先後。復活之作用有序。蓋先爲收聚灰燼之作用。而其排定百體。次之。合靈魂與肉身。又次之。則有時刻之先後矣。可知復活不爲卒然。乃爲漸次也。

正 先後有二。一。固然之先後。如日生光。槩論似日爲先。光爲後。其實。日之生光。無有時間。當有日時。即有光時也。一 時刻之先後。如父生子。父在先。子在後。此

爲有時間矣。今論復活作用有固然之先後。而無時刻之先後。蓋工之在人。須以時成者。天神須臾成之緣天神具有太能。且輕捷。非人可比擬。

動者之本性非他。即起于此所。至于彼所也。設動者已起於此。苟無時間。何能至彼哉。夫收聚灰燼之動起於此。而至於彼。則是天神之動。與其作用。必有時刻可知。而我等復活。又安得爲卒然乎。

時者有二。一。時刻之時。一。須臾之時。天神之動。無時刻之時也。惟有須臾之時。則可耳。蓋天神須臾間

須臾者。時之精微。即所謂卒然是也。由此所。至彼所。而成復活之工焉。

復活所自之界。論第四。

復活以衆人之死爲所自之界否。章之一

經曰。我等爲亞當。則皆死。爲契利斯督。天主降生名號。則皆將復活焉。

疏復活以衆人之死爲所自之界。証四。一。衆人先死。而後復活。爲至當于公義者也。蓋人死。所以罰原罪。衆人有原罪。則衆人宜先死。然後復活。

二。謂之復活。則死在其中。蓋復活非他。乃死者再活。

設人不死。得眞福而常生。則可謂活。不可謂復活人矣。

三。衆人先死。而後復活。理固然也。且更合于性敘。蓋人既生於此死者之地。世界非活之地。乃死者之地也。非死。不能得復活。而常生。如病人。因其病。則得其瘥。是死者得復活。得常生之路也。

四。天動者。乃寰宇衆人。及諸活物動之根也。如人心爲百體根。心若失其活動。百體亦並失之。天至末日。將止其動。彼末日以後人豈能有如今世。所以生之活動乎。故衆人自宜先

死然後復活而得常生則復活以衆人之死爲所自之界矣

駁 夫死而後得常生在人未必盡然經曰我信其日後從彼而來審判生死者審判之後人不可死蓋善者即往天堂惡者即下地獄則經所指審判時生者未曾入死也由此論之夫衆人豈必盡先死而後復活以得常生乎則是復活不以衆人之死爲所自之界矣

正 經所謂生死者非指審判時之人蓋審判時衆人亦已死亦已復

活。乃指將近審判時之人。

駁 智者之有所行。以底于成也。必舍遠而近是圖。夫人活而得常生。人死然後復活。而得常生。其爲路遥。人死然後復活。而得常生。其爲路則遥。天主至智。豈肯舍近而務遠乎。則衆人不宜先死。而我等復活不以衆人之死爲所自之界也。

正 若近與遠。並順並易。或近較遠尤順尤易。智者之必擇近。良然。若近或難于遠。又或不當于義。則智者不貴近矣。夫人不死而得常生。背公義反性資。且違

自然之理。非智者所宜取也。

復活以灰燼爲所自之界否。章之一。

經　曰。爾人銘記爲灰。將歸灰。

疏　灰燼爲復活所自之界也。証二。一。人死。其身入土成灰。天主所以罰原罪。不易之命也。人皆染原罪。則皆宜受原罪之罰。或死于胎。或死于世。死。即歸土。成灰矣。則灰燼爲復活所自之界也。

二。凡欲加物以新成之妙。宜先散去其舊汚。然所謂加物以新成者。即物之復成是也。散物復合。是曰復

成。夫肉身之灰燼。由合而散也。人之復活。由散而復合也。則人欲得復合新成之妙。先宜散。且歸灰焉。必矣。

三。凡物受成于四行。火氣水土論其本有。與其有之存。皆由天動。天運動。則物本有必在。必存。設天止其動。諸物之有則散。其存則無矣。夫人身受成於四行。而其有其存。悉由天動。末日天動止息。其身豈得不散。而歸灰乎。則復活以灰燼爲所自之界矣。

駁 耶穌復活。爲衆人復活之則所以然。然耶穌之復

活。未嘗以灰燼爲所自之界。經曰。第三日。自死者中復活。則衆人之復活。似亦不以灰燼爲所自之界也。

正 欲明此理。當知物之作用有二界。一。所自之界。一。所止之界。譬某自燕至越。燕。則其所自之界。越。則其所止之界也。衆人之復活亦然。灰燼爲所自界。天國眞福爲所止界焉。故論衆人復活所止之界。而謂耶穌之復活。爲衆復活之則所以然。良然。論衆人復活所自之界。而謂耶穌之復活。爲衆復活之則所以然。則非矣。

所止之界。與所自之界。宜相應。善人復活所止之界。與惡人復活所止之界。不同。則其所自之界。亦宜有異矣。夫惡人復活。以灰燼爲所自之界。于理爲當。乃善人之復活。亦以灰燼爲所自之界。豈其可乎。則衆人之復活。不以灰燼爲所自之界也。

所謂所止。與所自。彼此相應者。非然也。蓋凡不同類之作用。可同所自之界。而不可同所止之界。蓋其作用之別。但取於所止之界。而不取於所自之界也。譬之蜂。蛛。二蟲。採取花露。一以成蜜。一以成毒。究竟

善惡不同。然此善惡。惟別于蜜與毒。而非別之于花露。緣花露。爲其作用所自之界。而蜜與毒。爲其所止之界。故善惡人之復活亦然。但取其類之別于所止之界。永福永苦豈取于所自之界灰燼哉。然則衆人之復活。莫不以灰燼爲所自之界矣。

駁 人身久。乃散而歸灰。彼近審判時人。久不終日。而遂復活。未嘗自灰燼也。安得謂此灰燼爲衆人復活所自之界哉。

正 末日天主命發大火。凡屬四行所成之物。一切焚

之以精煉四行之體也。有本論詳之。所謂人死不終日者。其身並係四行所成。則必于此火焚而歸灰矣。

駁 身燒歸灰燼者。鮮矣。或瘞而歸土。或入禽魚猛獸之腹。而化變其體。則衆人之復活。豈盡以灰燼爲所自之界哉。

正 此有二說。一。上古焚屍。收存其灰燼。自此而後。凡人既死。所遺骸骨。皆謂爲灰燼也。一。人身散壞之所以然。非由外來。身內自有嗜慾之火。有此本來之火。人身不得不焚散焉。故其所遺骸骨。謂爲灰燼。則衆

人之復活。悉以灰燼爲所自之界矣。或問前謂炙者。爲復活所自之界。今又謂灰燼爲復活所自之界。何也。曰。兩說並可。一曰。所自之界有二。近界一。遠界一。比如日光所發之熱。光爲熱之近自。日爲其遠自也。一曰近遠二界。合爲一界。比如日與光合。爲熱之一所自之界也。復活亦然以死者爲遠。以灰燼爲近所自之界。或以炙與灰燼。合爲一所自之界。兩說皆通。而首說尤近於理云。

各人身灰燼有自然之向。以復結於靈魂否。章

疏 灰燼復結于靈覔。在灰燼。無是自然之向也。証二。一。人身之可變化。至無纖遺。或全爲禽獸之肉。或全爲四行之體。彼禽獸之肉。四行之體無自然之向。以復結於人覔。則灰燼無自然之向矣。二。夫自然之向。必有自然之作者應之。如人有窮理自然之向。則有自然之作者。明德是也。今無自然之作者。能令灰燼復結于其靈覔。則灰燼何得有此自然之向乎。

駁 人身灰燼。若無自然之作者。復結合于其靈覔。則

亦無有肉身之復活焉。蓋肉身之復活。非他。乃人灰燼復結於其靈魂而已。

正 復活之工。不屬自然。而屬超性之能。故雖無自然之作者。而有超性之作者。天主全能能復結之。

駁 聖奧斯丁曰。人身雖變爲禽獸之肉。及四行之體。至復活時。禽獸必讓其肉。四行必讓其體于其所先結之靈魂。此所謂讓者。即謂自然之向也。則灰燼莫不有自然之向。以復結於靈魂。

正 讓者。不可謂自然之向。但可謂爲容德。容德者。不退不辭之

謂。以復受其所先結之靈魂。比如重物。不待外能。本自就下。而得其所向之所。誠可謂有自然之向。陶器之泥。必待外能。匠人之能。而容受萬模。則但可謂有容德。以受之。而不可謂自然之向矣。故與斯丁所謂禽獸謙其肉。四行讓其體。於其所先結之靈魂者。即謂此肉此體。有容德以受其靈魂。而非謂此肉此體。有自然之向也。

駁人在世。身與魂。彼此有自然之相向。而肉身之向。較靈魂之向。更大。更切焉。肉身多係于靈魂。靈魂寡係于肉身。故也。且靈

魂離肉身時。尚有自然之向。以復結于灰燼。則灰燼亦更有自然之向。以復結于靈魂可知。

正 靈魂或結。或離肉身。常在不滅。常存其本來性情。而不失焉。肉身結靈魂時。雖有自然之向。及其離也。或化灰燼。或變物體。並不存其本來之性情。安得有自然之向。以復結於靈魂哉。

駁 自然之向。必有自然之作者。應之。靈魂既離肉身。自不能復結于灰燼。則無自然之作者。即亦無自然之向也。若曰。靈魂無自然之向。以復結于灰燼。此悖

于理。且反前說。若曰。靈覆雖不能自復結于灰燼。別有自然之向。以復結之。則灰燼。雖不能自結於靈覆亦必別有自然之向。以復結之。是則灰燼有自然之向矣。

正非然也。靈覆不散。不變。常活。常在。論其不見復結于本身。不在靈覆。全在肉身。或散爲灰燼。或變爲他物之體。自阻絕矣。故其不見復結于靈覆。誠肉身之闕。非靈覆之弊也。如重物有就下自然之向。而不就下者。非重物之弊。乃阻之使然也。

復活者爲原體。論第五。

靈寃復結於原身否。章之一

經 曰。我在斯身。將見我救世者天主。

疏 復活者之身。爲原身也。証二。復活云者。非指靈寃。靈寃不滅。不死。常在。常活。故也。獨指此炙身耳。若靈寃復結于原身。而另結他人之身。豈可謂之復活哉。葢此一身死。此一身復活。乃所謂復活也。則靈寃必復結于原身矣。

二。夫受善惡之報者。卽其躬爲善惡者也。旣係本肉

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

42

身本質者。周爲善惡。則善惡之報。亦當以本肉身受之。而其本身而別造一身。受原身善惡之報。則是體性分有異。其功而異有功。豈天主至公至義所有哉。

駁 人之靈魂如殺。來處所收之穀。非今歲所種之穀。則靈魂亦非今世所結之身也。

正 人生人。況此復活之事。可。駁生 人生人。況此復活之事。可。

仍人之生人。又復生人。況復活之事。可。切比復活之事。則不可。

蓋謂來歲之穀爲今歲穀所生之粒。如美孩爲其父所生之子。其有謂來歲穀與今歲所種穀仍爲一穀。此人之種穀在世之身。仍爲一身。則非

喻

人之生死復活。穀種亦然。光燭且然。而後穀復生。譬如種穀爲切仙人之復活矣。如來歲之穀。與今歲之穀非一穀。則復活之身。與在世之身。亦非一身。夫靈魂豈必復借於原身哉。

正

穀種光燭而後復生。謂因其發生之能。復生此穀

良然。若謂復生原穀。則非矣。故先穀與後穀。誠不可謂一穀也。先穀一爛。其模滅無。其質易變。後穀一生其質模則別爲一新質模矣。蓋因發生之能。扶助其質。新模乃發。故後質模與先質模爲同類。而實非同特一之質模也。人身不然。蓋原身死。而非復生他身。乃原身復活焉。故先後恒一。人死。其模竟常生。常活。而其質身變爲灰燼。至復活時。非因發生自然之能。扶之復生。乃因天主超性之能。取其原質身。扶之復活。故先後常爲一身云。其謂種穀切似人復活者。豈其然哉。但似人生人耳。蓋種爛而甲。甲拆而苗。苗長而幹。幹成而穗。穗實而粒。而後稻熟。而穀嘉焉。人之生人。其道亦然。血變爲種。種成胎。胎之桑者。包其肌

膚剛者。堅其骨。黏者。伸其筋。精而稀者。通其脉。粗餘者。紡其髮。凝其甲與牙。清且瑩者。備巧于其五官。百體工備。胎男。四十日後天主賦以靈魂。賦女日倍之。而成全人焉。合而觀之。種穀之事。實有似生人之道。而謂切似于復活。則非矣。

駁 佛氏之說曰。人魂再來。或合他人身。或變禽獸類。則是復活時。靈魂不必合結于其原身矣。

正 此輪迴之說也。無眞傳可信。無實理可從。而其害人逆性。則甚矣。辨見實義七克等書。今設理學數端明之。一曰。

此物與他物合者。有二。一。依然之合。如衣者合人身。施動者合于受動之物。御車者合于其車。是也。一。本然之合。如物模合于其質。人體爲合于其身。身爲質是也。依然之合。非入物而成其本有。如衣者。今日合于甲人。明日可以合于乙人。緣依然之合爲外合。無所加于物性之本有故。本然之合。乃入成物者。如甲人身體。以其本然之合。相合成甲人本有。而不能入成乙人。及他物之本有。設令甲人本有。可成他人。及他物之本有。則甲人之本有。可謂非甲人之本有矣。

豈不甚悖于理乎。是故凡物本然之合。必不能成他物之本有。靈魂于肉身爲本然之合。則此人之魂。不能合彼人之身。亦不能變爲禽獸之類明矣。

其尚有二。一。依然之向。凡物有依然之合。卽有依然之向。如衣者。或合于此人。或合于彼人。卽不合于彼此。亦不逆而傷衣者之性。願其所有容德。以合于彼此者。謂依然之向也。一。自然之向。凡物有本然之合。卽有自然之向。如靈魂與肉身有本然之合。卽有自然之向也。靈魂之離肉身。屬不得已。當其既離。迨

45

欲合之。以順其性。是其欲復合原身者。謂自然之向也。佛氏若知靈覺與肉身有本然之合。並自然之向。而又曰。人覺遷往他人。或禽獸之身。豈不傷理甚乎。且試問靈覺之遷往他人。或禽獸之身也。孰逼之乎。如謂靈覺非由强逼。直自願之。是靈覺有其性妙。而自願敗之也。如謂造物主逼之。是至公之天主。順成物性。又無端而逆壞之也

二者。皆悖于理。譬有塑馬像於此。忽欲改爲人像。以人像之模。模之。若非馬像退讓。必塑者抗。而强之。馬

像。如人像之模勢。必兩傷。如其讓也。馬像必變爲人像。不可現爲馬像。人魂亦然。識者知其謬矣。

三。物類受別於其模。如人馬二類。受別于各模也。即人馬之魂。若令人魂入馬身。則人馬二類。無所別矣。蓋在我視爲馬。在佛視。此馬內有人魂。此馬有人魂者。則此馬亦爲馬。亦爲人。何謂爲馬。因其馬魂。馬容。故爲馬。何謂爲人。因佛氏言。此馬有人魂。故爲人。則是。此馬爲馬。又爲人。混而無別。大亂之道也。何以宰制萬物。何以別萬類乎。

四。此馬。或有人馬二兎。或獨有人兎。若云。此馬並有人馬二兎。則此馬。宜並現人馬二容。不得獨現馬容。若云此馬無馬兎。獨有人兎。則此馬更宜獨現人容。絕不得現有馬容。蓋諸物本類外容。受別於內模。依佛氏之說。此馬之模乃人兎也。則此馬宜現人容矣。今旣不現人容。而獨現馬容。則此馬實爲馬耳。萬萬無人兎可知矣。

經 曰。惟我而非他。將見天王。

復活者爲原人否。章之二。

疏 復活者必原人也。証二。一。天主造人之爲。非他。得天國永福而已。若復活者非原人。則辜天主造人之爲。是妄移天主聖意也。天主聖意。豈可妄移哉。故復活者必原人矣。二。夫爲善者此人。受天堂永福者。亦當在此人。夫爲惡者彼人。受地獄永苦者。亦當在彼人。若非原人。加以原人善惡之報。以享原人當受之福苦。則是罰無罪。而宥有罪。賞無功。而棄有功。背理傷義天主豈有是哉。故復活者。必原人矣。

駁 亞利論生滅之事。曰。凡物已滅。而後復得其有。其

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

47

復得之有。但爲同類之有。非原一之有。如麥種一粒。入地先滅。後雖復生同類之粒。不能生巳之原一粒。則甲人復活。雖爲人類之一人。豈能爲原甲人哉。

正 此亞利論形性自然之事。非超性之事。故云然。夫復活非形性。乃超性事也。按亞利本意。惟欲辨所証下域諸物。所以生他物之復動。復動者。即此物又與天生他物之動也。之復動不同。故云下域諸物生物之動。因其體屬朽滅。其復動也。但能生同類之物。不能生原物。如生變之復動。雖生同類之變。不能生原前一粒。而形天之動。則因其體。非屬朽滅。

故仍於其初起之原所而復動焉。比如天起動于甲。動歷一周抵甲矣。復又起動。則是仍于甲起。非于乙起也。蓋天之動。因本體不屬朽滅。其復動。仍起于原所復活者之動。亦因靈魂。非屬朽滅。故仍於其原初之身而復動焉。其理一也。

駁　凡人性分二。人亦分二。人在世與復活時。其人性不一矣。何也。蓋人性爲人合成身魂相合爲人之模。人死合成散矣。模模者人性亦無矣。及人復活。合成又復見有。其模亦復有也。模又復有。則爲新模。

新與舊不一。則爲二模。則爲二人。則是人復活。非爲原人。必矣。

所謂合成散。模卽無者。有辨。凡模不入合成之有。自爲他物。而實別于合成者。良然。如白者爲璧之模。璧毀。其白卽無。蓋自依賴也。他物也。實別于璧。而不入其合成也。若模入合成之有。實同一物者。則不然矣。夫人性。無所加于人之合成。與人竟同爲一物。同爲一模。人或在世。或復活後。其竟恒一。則人性亦恒一焉。

駁設有蠟塑像于此。爾鎔其蠟。而以原模復模之。必所模之新像。非爲原舊一像也。則人復活。復亦不爲原人。明矣。

正蠟像有二義。一。就蠟體論。二。就塑工論。論蠟體。無分先後。隨其像之或舊或新。而蠟體不變。則知其爲自立之體。故也。若就塑工而論其像。一依賴之模也。夫依賴之模。必依質而立。亦必隨質（即如蠟之散而散。）以至于無。故像之模雖爲一。其所模之像。必爲二。一者。爲舊而已散。一者。爲新而現在。是以不能不各別

耳。人竟或先或後。恒在不滅。而恒爲一。則或在世時。或復活後。恒爲原人。非蠟塑像比也。

灰燼者。須歸於原身各肢否。章之三

就泛義論。灰燼當各歸身之原肢。若論其切義。則必不然。欲明此理。當知兩端。一。人身括多異類之體。如骨。筋。肉。是也。一。人身又括多一類之分。如肉諸分。骨諸分。是也。証一。設有謂手肉之灰燼歸之于足。而成其骨。此不可之大者。蓋異類之體。易其所在。勢必錯其體之美成。而亂其序。譬塑像之耳目。更之於足。

以當其骨。豈不怪哉。若謂以手肉之灰燼歸于足。或于他肢。而成其肉。則無不可。蓋一類之分。雖易其所。而不能殊異其體之美咸。因所在爲依賴。而依賴之易。不異物體故。試觀于水。雖攪之使亂。東分易之於西。西分易之於東。未常少變其水之美成也。

駁 元質之不一。所以爲特一之異也。比如甲人所以爲甲人。不爲乙人者。因甲人所得元質之分。別異于乙人所得之分也。今謂灰燼不歸於原各肢。則各肢所得元質之分不一。實不爲原一人。緣全者係於其分。分者受異。全者亦必皆異故。此反復活

之理。然則灰燼必歸於原舊各肢矣。

正 元質之不一。雖爲特一之異。易其所在之異。無傷特一之異也。比如有水一器。設攪其水。至萬分易器之萬所。此水恒爲一特一也。故灰燼不必歸原舊各肢也。所謂分者受異。全者亦必異者。若論不同類之分。如骨肉等。則然。若論同類之分。如肉諸分。則不然。

駁 天主欲人人復活。以報其善惡之功。心。目。手。足。等體所行之功。各異。則宜各得相當之報。據此灰燼須歸於某原舊各肢也。

正。凡功與值。皆全歸於本工。非歸于手足等肢。即善惡之報亦然。全歸於人。非歸于其手足等肢也。

復活者之全。論第六。

身之百體。皆將復活否。章之一

經。曰。天主工全。

疏。凡人身之體。有係於人性之眞實。眞實者。人之本有也。必皆將復活也。証三。

一。天主之工至全。復活爲天主之工。則必爲全矣。顧復活之全。以百體之全爲全。缺一非全。是以人身百

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

體。皆將復活。有何疑乎。

二。人之靈魂。非徒爲本身模所以然。亦爲作所以然。蓋靈魂比於其身。如藝者比於其制作。制作現於外。出於藝者內秉之明悟。人身亦然。其現於外形者。皆靈魂內秉之所有也。然而制作之全。必一一與藝者巧法相當。則人身之全。亦須一一與靈魂相當。如此。則百體。豈得不一一復活乎。

三。人之復活。革舊更新。將以當夫萬全之全。而得之也。天國全福。夫當此至全之人。自宜盡身並全。盡身並全

者。人身之百體。皆係於人性之眞實者也。故皆宜復活。可知矣。

駁　夫百體之施設。卽其作用。如飲食。嫁娶。等作用。人在世時。皆有。復活後。皆無。則彼運動作用之體。其不宜復活。明矣。

正　百體施設有二。一。運其作用。一。全其美好。人在世時。誠有運動百體之作用。復活後。則無矣。然而運動之體。莫不復活也。蓋居天國者。豈可減少此備全之美好哉。

駁臟府人身之體也其不能復活甚明設令復活將滿其中乎抑空其中乎滿之不可緣不潔故空之不能緣寰宇之內凡有皆實故然則身之百體豈必皆復活乎

正臟府亦如諸體必將復活焉不空而滿但非滿以餘殘滿以精純液耳

駁天主欲人身復活所以報善惡耳然有在世刑殘之體復活時無由受善惡之報即如犯國法者有司刖其足斯人誠心悔悟伏求天主赦罪主憐允焉即

其足不能受善報也。緣悔悟行善時。其足先無故。又不能受其先惡報也。緣一肢之惡將歸于全身。而其人得主寵。即先惡不能歸之故。如此其何以處之。

正 良工之功。非歸於其手足。惟歸於良工耳。善惡之報亦然。且如因人之惡。刖其足。則亦因善功。補其足必矣。此即人身先受惡之罰。後亦宜受善之報焉。又如先惡之罰。歸于全身。則後善之報。亦歸全身焉。審是。則百體之復活。豈可疑哉。

肉身鬚髮。與指甲。皆將復活否。章之二

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

經曰爾儕髮罔落

疏髮與甲。皆將復活也証二一髮甲爲人身美飾。復活者身宜全美。則髮與甲。皆將復活也。

二人竟之于百體如藝者之於百器也。器有首。次。二等如武者用刀。刀爲武者首器。欲善藏是刀。用鞘。鞘則次器矣。人竟亦然用肝。心。手。足。等體。以施作用者。故爲首等。又用髮與甲。以存守而美飾之。故爲次等之美成是也人之復活。當盡百體之諸美成。則人身之髮與甲。皆將復活。有必然者矣。

駁　髮與甲。猶汗也。發于身內之餘。汗不將復活。髮與甲。豈得將復活乎。

正　身餘有二。一。無所爲如汗。所以身發之而隨去之。一。有所爲如髮與甲。所以身發之。而並留之者何。所以存飾體之具也。

駁　凡身之百體。皆有覺情。知其皆受成于靈魂。故必須復活。髮與甲。並無覺疼覺飢諸情。則非受成於靈魂可知。審是。則亦不必復活也。

正　魂有三等。下等曰生魂。即草木之魂。此扶草木生

長。中等曰覺竟。即禽獸之竟。此扶禽獸生長。而又使之以耳目視聽。以口鼻啖臭。以肢體覺飢寒痛癢等情。上等曰靈竟。即人之竟也。此能辨理應事。又包含生覺覺一竟之能。是則靈竟扶髮與甲以生長。而是生長二情。乃髮與甲之美飾。皆受成於靈竟。皆當亦將復活焉。

人身四液。白。黑。紅。黃。皆將復活否。章之三

聖奧斯丁曰。人身成於作體。體者。有所爲。曰作體。如耳。目。心。肝。手。足。等。作體成於相類。肉諸分。或骨諸分。曰相類。類成於四液。

疏四液必將復活也。証一。凡身諸分入身美成皆宜復活。四液入身美成。則必將復活也。

駁人身用四液以補其所已失。復活者既無所失。即無所補。是有四液。亦無所爲。則不必復活。

正謂復活之身無所補。良然。謂四液無所爲。則非也。蓋四液入身美成。即是有所爲矣。不將復活乎。

駁汗。膿。乳。四液類也。三者不復活。四液亦當不復活。

正汗與膿爲敗血敗液。屬今世生滅者之弊也。復活者不屬生滅。居天國常生萬福之地。豈有是弊哉。乳

55

者。人在世須之。以存養其類耳。復活後則無所爲。是以汗。膿。乳。三者不復活。四液既入人身美成。何得不復活乎。

復活者之情勢。論第七。

復活者之年。皆爲將壯勢者否。章之一

經曰。我儕終爲壯勢人。滿勢利斯督天主降主名號。之年數焉。

疏復活者。皆將爲壯勢之人也。証三。

一。天主耶穌之復活。爲衆人復活之則所以然。耶穌

復活時。正在壯齡。主復活時已滿三十三歲則衆人復活之年亦然。

一。復活者。宜得人性之至美成也。人當壯勢。二句之外爲得其性之美成。則復活。皆宜在壯勢矣。

三。天主造人性時。造之無弊。則復新人性時。亦復新之無弊。乃人受造。在壯勢際。亞當人首祖當受造時。即有三句之壯勢。故受復新之時。亦宜在壯勢際焉。蓋人性之弊有二。一。幼而不及。未至人性美成故。二。老而過。已離人性至美成故。復活者避是二弊。應得此壯勢之年。

56

駁人復活時。其性合諸美好。天主必不去之。老者之可敬可尊。爲人之美好。則老者復活。何必退歸於三旬之年。

正夫曰老者。固有兩義。一。血氣衰耗。一。知識練達。論知識。靈魂之美好也。其可尊可敬。于復活時。天主則更加之。而其衰耗。則退歸于人性之美成。即三旬之壯勢也。

駁老者之謂。非他歷年多耳。已逝之年。可令再來。理難減就。則老者。豈能退歸於壯勢之年。

正年數已往。實不能再來。而天主則能去其衰老。加其身以中年之壯勢。如亞當當受造日。謂三旬之際者。非實歷三旬。蓋因氣體精壯。即謂三旬人云。

疏衆人肉軀之幾何。將爲不等也。欲明此理。當知幾何有二。一流行之幾何。即年時之歷數是。一常然之幾何。即身體之大小。是此理已明。証義有三。一常然之幾何。無不隨特一固有也。復活者。其有不易。則其常然之幾何。亦不易矣。然衆特一人即衆之有。非爲同

一。則常然之幾何。亦非同一焉。

二。人復活時。性復新。以得善惡報之幾何。

不爲同一。則隨人性常然之幾何。亦不一矣。

三。人身常然之幾何。可分爲二。一日。人類之公幾何。

一日。特一人各之幾何。論人類之幾何。雖無定決。然有

其幾多。卽其所不可過。不可不及者也。比如人不可

過而長。亦不可不及而短。自有中等之幾何。卽稍大。

或稍小焉。爲人類之幾何也。論特一之幾何。非他。乃

各人所得中幾何之各分。顧此在人。亦不等。蓋特一

之幾何。係二原情。一曰。伸長幾何之熱。一曰。受伸長之濕。濕熱二情在人。各身不等。或多。或少。或强。或弱。則其伸長之幾何亦不等。或稍大。或稍小。有之。則衆人復活時。其肉軀之幾何不爲同一矣。

駁 復活者。流行之幾何決定而爲同一。緣復活者。皆宜致三旬。故則復活者常然之幾何。亦宜決定而爲同一焉。

正 復活者之皆至三旬。謂皆宜壯勢之際。良然。皆宜年至三旬。則非也。蓋老者年數已往。不可退縮。幼者

年數未至。不可助長。則惟天主改老之過。與幼之不及使皆得人性之至中。是三旬壯勢之際也。而是壯勢于何存之。蓋存于各人所得常然幾何之各分云。

驗 長人。短人。並爲人類特一者。皆宜復活也。然短者未及。而長者已過中幾何。則復活者不須中幾何也。

辨 長短者。人身之差。人類之弊也。天主去其過長。補其不及之短。使皆得中幾何。如無差弊焉。

復活者皆爲男否。章之三

聖奧斯丁曰。謂復活者。皆將爲男。不如謂復活者。男

仍爲男。女仍爲女也

論 復活者仍爲男。仍爲女。証二。一。世界之始。天主所造人。即世界之終。天主所命復活人也。天主生人。非徒生男。乃亦生女。則是復活者。仍爲男。仍爲女矣。

二。論特一之固然。特一者。各宜得其常然。幾何之異分。亦各宜得其男女之異分。蓋男女之殊。所以應諸類之美成。復活者。宜得其類之諸美成。則復活亦仍爲男。亦仍爲女。明矣。

駁 經註曰。身後。凡在上之位號悉止。然而女屬男所

制。準此。則復活。皆惟男。蓋既無在上之位號。豈得有在上者之所制哉。

正 女在世。身禀劣弱。故屬男制。至復活後。非論男女之殊位。止論男女之殊功。故復活者。亦仍爲男。亦仍爲女也。

駁 亞利曰。女非他。乃缺男也。蓋性欲生男。非欲生女。因胎產劣弱。不得已生女耳。復活全美無弊。不亦皆將爲男乎。

駁 所謂性欲生 二六 二五。須析辨之。謂私性。欲生男。不欲

生女。良然。若謂公性則否。葢人類之成。須兼男女。則復活者。亦仍爲男。亦仍爲女。

復活者。仍行生養二能之作用否。章之四

經曰。復活者。罔嫁娶。居天國。如天神。又曰。永永無渴飢。

疏復活者。不須生養二能之作用。証二。一。人類之成有二。一。始成。一。終成。始成者。在得人生所須。以備全其美好。終成者。在得所向之歸宿。即天國眞福也。人在世。欲生存其性之始成。故一切飲食。寢。產。等。與夫

四行之育。諸天之動。悉資其作用以爲之。至復活後。人性之始成已畢。生養之作用。何施行之有哉。

二人之生育。爲補欠者之缺也。寢與飲食等。亦爲補其所失。而伸長其身軀。至復活後。天主所定人數已全。又人各得其常然之大小。並各得常生無損失。亦無所用補矣。爲用生養之功乎。

駁 我等復活。宜一一符合天主耶穌之復活。耶穌復活後。嘗於宗徒前食矣。經曰。徒獻炮魚一分。密窩一方。主食其前。則我等復活後。亦將食焉。豈非復活者。

仍能行生養之作用哉。

正　主之食。非克飢養身也。乃顯現其能。以証眞實復活釋宗徒之疑耳。我等復活後。無疑可釋。豈須食哉。

駁　男女之殊。爲傳類也。牙胃等體。爲養身也。男女牙胃。皆無復活。則復活者。豈不仍行生養之作用哉。

正　男女傳類。牙胃養身。在世良然。復活則否矣。其爲男女。有牙胃等體者。全人類之美成耳。

駁　天國之美好悉備。無福不包。無樂不函。人以生養爲樂。則復活者。豈不仍行生養之事哉。

61

正生養有兩義。一。傳補人類。一。取悅樂耳。就首義復活後。人類已全。各得常生。並無損壞。則不須生養之作用。以傳補也。就次義。亞利曰。樂者爲病人之藥。亦爲人病焉。何謂爲藥。如憂飢疼痛等。皆人類之病。取當然之樂解之。如服藥焉。故曰藥也。何謂爲病。如酒色。驕貪等樂。皆非當然。皆爲病也。人取之如染病焉。故曰病也。既居天國。則無憂飢疼痛等病。不須服藥。若酒色。驕貪等。非當然之樂。且爲病焉。居天國者。豈可以染是病哉。亞利又曰。陋哉身樂。卓哉神樂。在世

尚然況居天國者乎。

當[illegible]人

[illegible]用

[illegible]人[illegible]

復活論

卷之二

I

6.5 4

2a mal

10. Volum:
Tom: 12 C. Trace: De Resur:
rectione

III. 212
inv. 2

39 1

超性學要卷之二目錄

復活論

復活者第一美好。不屬受傷之恩。論第八

復活者屬受傷否。章之一

復活者均等享不屬受傷之恩否。章之二

不屬受傷之恩驅脫復活者現覺否。章之三

復活者五官。皆將現知覺否。章之四

復活者第二美好。透徹之恩。論第九。

復活者將爲透徹否。章之一

復活身據其透徹可與他物之體同居一所否。章之二

托主全能。兩身比如堯舜二人之身可同居一所否。章之三。

復活者之身屬可觸否。章之四

復活者第三美好。輕快之恩。論第十。

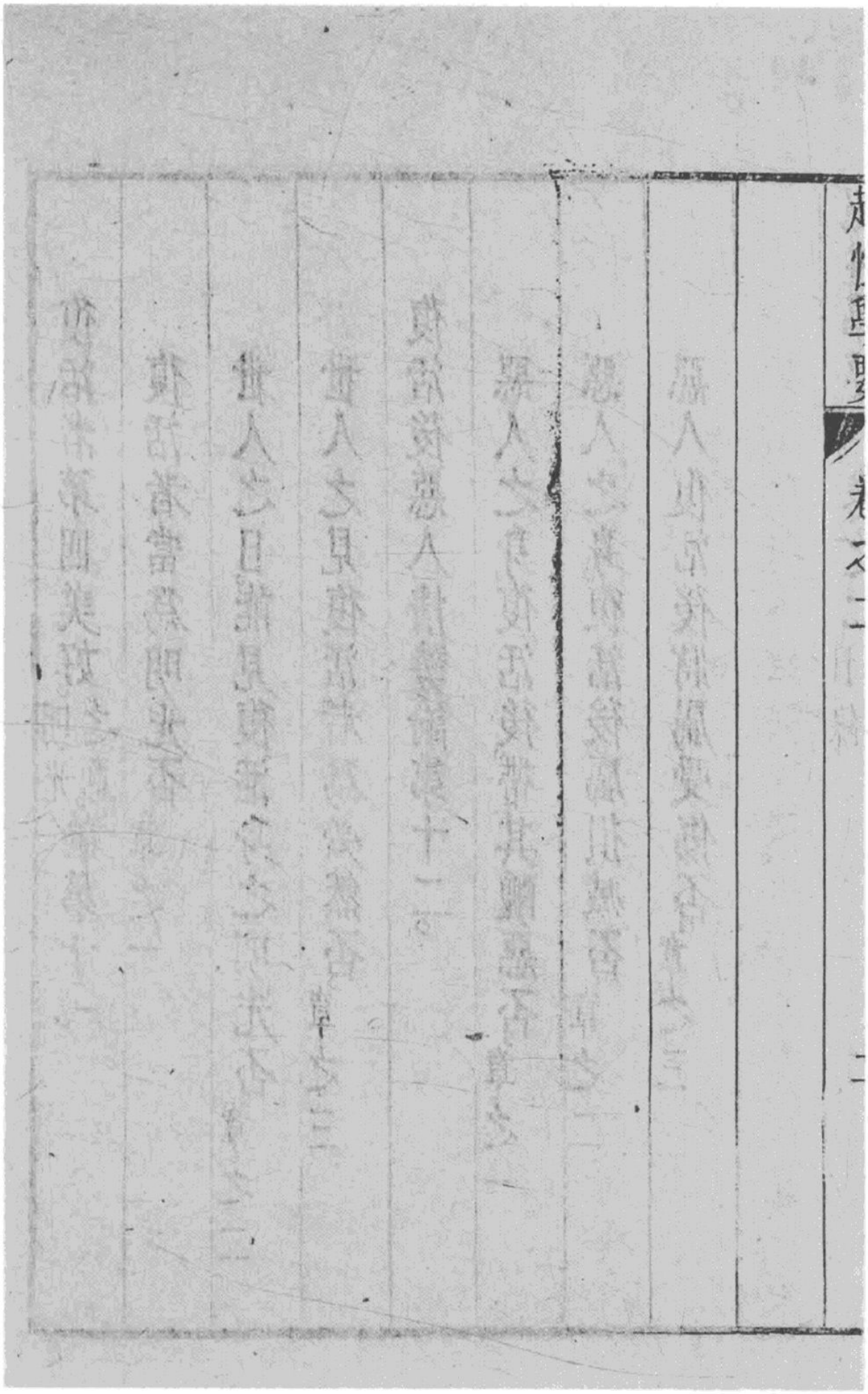
復活者將爲輕快否。章之一

復活者用其輕快。而動否。章之二

復活者須史之間。可遷動否。章之三

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

復活者第四美好。明光之恩。論第十一。
復活者當爲明光否。章之一
世人之目。能見復活身之明光否。章之二
世人之見復活者爲必然否。章之三
復活後。惡人情勢。論第十二。
惡人之身。復活後。帶其醜惡否。章之一
惡人之身。復活後。屬損滅否。章之二
惡人復活後。將屬受傷否。章之三



超性學要卷之二

極西耶穌會士安文思譯義

復活論

引前論復活者之原身與原情勢暨其更舊復新如何今再論天主新賜之情勢顧復活者有善惡二種善者昇天堂受福惡者墮地獄受刑先論善者之情勢美好而惡者之情勢醜惡則亦次及之夫善者之美好有四其身不屬受傷一透徹二輕快三光明四也

復活者第一美好。不屬受傷之恩。論第八。

引。夫不屬受傷者何。曰。一切病患。水火。刀鋸。損傷人身之物。不能損其毫髮。六慾。七情。絕無所攖。故不能復炁。是謂不屬受傷也。

復活者屬受傷否。章之一

經曰。其種人身生時屬朽。其復活非屬朽。凡不屬朽之物。皆不屬受傷。經謂復活者不屬朽。則亦不屬受傷矣。

疏曰。欲明復活者不屬受傷。先當知受傷之義。夫受傷非他。乃受拂性之動也。如心之偏愛。偏惡。等情。身之

飢渴痛疼等受傷害是也。蓋受傷之物。强入授傷之物之界。比如火將授熱於水。必攻勝而熱之。然後水受拂厥性之動。强入火之界。而受傷焉。此義既明。題証舉三。一。凡物受傷。因授傷之物得勝。而受之（因火得勝）故水受熱。文凡物受傷。本模必消失所以主本質之能（因水受熱故主水質之冷漸消且失）緣此物質不能兼有相悖之模（故水不能兼有冷熱）先模消失。後模乃得主其質焉（水先消失其冷熱乃得主水質）今論復活者。其靈魂全主肉身。而肉身之全服靈魂。如靈魂之全服天主。然則是肉身亦不能受他物之

模亦不能受傷明矣。

二。夫靈魂不能受拂厥性之動。蓋無他模可逆勝其神能。而得主其身之質也。故復活者。不屬受傷矣。

三。强者無受傷於弱者。萬物之身。莫强于復活者之身。經曰。其種。即弱。其復活。即强。則復活者之身不屬受傷必矣。

駁　凡物能受他物之模。即可有時受之。而謂屬受傷木有能以受火模。故謂屬受傷。復活者之身未嘗無受他模之能。蓋凡兩物公同一質。皆能互受其模。比如人馬二像。公同一蠟或一泥之

體則人像可爲馬像。緣質雖在此模不失可在他模馬像亦可爲人像。

故今復活者之四行皆同一質。因人與四行皆成於冷熱乾濕故。則皆能受四行之模。故亦屬受傷焉。

有主能。模能是有拘能。質能是模以主能。主質之能。而限定於一。則質拘于此模不能受他模矣。然凡物之屬生滅者。其模之主能非能全主其質。則質有時受他模。木模雖主木質。主之不全。故有時木質而受火模。復活者之身質。則否。蓋靈魂以其神能全主厥質焉。雖身質自有容可受他模乎。然斷斷無物能攻勝而授之也。則其不屬受

傷必有矣。

駁 凡有固然相悖之情在物。物莫不相授受傷也。冷熱在物。莫不相攻悖。復活者。皆有相悖情。皆有冷熱乾濕。則莫不相授受傷焉。

正 靈覔主用四元情。元情者。冷熱乾濕是。以存其身。猶大匠制用諸器。以成其工然。匠爲首作者。器爲次作者。如使首作者拙於藝法。而次作者又缺而不全。即其工之劣。首作與次作。必也分受之。設令次作皆全。首作精諳其法。得心應手。而全主乎次作。所爲美工。非由次

作。獨歸首作者矣。人之在世。靈魂制主其身之元情也不全。而其元情又非精純。以得其終成者之至。故不免於攻悖。而相受傷。至復活後。百體之元情。皆全無缺。而靈魂則全主之。所施作用。非由體情。惟由靈魂。蓋靈魂欲存其身之全美。故制禁之。勿相攻悖。而受傷也。

駁 身在世。因四液相悖。常生疾病。故屬受傷。復活者。既成于四液。見首卷。論第六。章之二 安得無病患。而不屬受傷哉。

正四液成于四元情。靈魂于復活後。制抑元情不容相悖。則亦制抑四液。故不相悖。生病。而受傷也

駁天主賜不受傷之恩于復活者。以除身之苦病。以絕醜缺。全其福樂也。然以屬現之缺。與屬能之缺相較。則屬現之缺。逆復活者之美成。消其福樂。也尤甚。乃天主耶穌。與諸聖致命者。復活後。存其苦傷之跡。跡屬現之醜缺。則是有現缺矣。謂將屬受傷。屬受傷者。屬能之缺。不亦可乎。

正傷跡在復活者。非爲醜缺。乃表其信愛天主。致命

盡忠之蹟也。是故其身美成得此。尤全。其身神福樂。得此尤大而切。豈可謂缺與醜哉。

復活者。均等享不屬受傷之恩否。章之二

不屬受傷之義。有二。一。指受傷之非。非字何解。曰。凡稱物性。用非字以非之。除之。遠之。比如此人非爲石。非爲木等稱情。則此人亦可謂爲非石。非木等。亦可謂有石之非。木之非等。復活者同然亦可謂爲非屬受傷。亦可謂有屬受傷之非。蓋不屬受傷非他。乃受傷之非耳。一。指不屬受傷之所以然。按首義。論復活者。皆均等享不屬受傷之恩。蓋非者不容加減。不受多寡。或在我。或在他。均等指不受傷之

公義。比如甲人。乙人。皆亦爲非石。亦謂有石之非。而甲人石之非。比乙人石之非。豈有多寡。加減之殊。準此而論。甲復活之不屬受傷。與乙復活之不屬受傷。莫不均等焉。然題意不在此。惟論不屬受傷之所以然。卽靈魂主其身之能耳。是主身之能。又有其所以然。卽靈魂之主享天主者。恒久不易是也。恒久不易者。不得不常見享天主之謂。然此又有其所以然。卽靈魂之德行。功業。按是論。則知復活者。享不屬受傷之恩。各有不等。証二。一。不屬受傷。以德功爲之由也。比如甲復活之德功。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

多于乙復活者。則其見享天主者較廣。主其身之能較大。其不屬受傷之恩。亦較大焉。

二。不屬受傷。即德功之報也。功與報必相應對。復活者。功既不等。報亦不等。則不屬受傷之恩。豈均等哉。

駁經註云。復活者。皆有不可被害。不可受傷之能。則其不屬受傷之恩。亦宜均等。

辯經註止論不屬受傷之首義。即受傷之非。誠然。非論不屬受傷之所以然。即靈魂主其身之能。如論及所以然。未有同等者矣。

駁 不屬受傷。即屬受傷之非也。非也者。不容加減。不受多寡。則甲復活者不屬受傷之恩。非大于乙復活者。豈非均等哉。

正 所謂非也者不容加減。不受多寡。論非者之本義。良然。論非者之所以然。即不屬受傷之所以然。則否。比如影者光之非也。然當光之物愈厚。當光之物。即光之非之所以然。其影愈黑。當光之物愈薄。黑影亦愈薄矣。復活者。其不屬受傷之不等。亦然。非由屬受傷之非。乃由非之所以然。所以靈魂之功。與主其身之能愈大。其不屬受傷之

恩亦愈大可知矣。

【駁】甲白全無黑染之雜而乙白稍有之故甲較乙爲多白耳若復活者皆無受傷之雜則其不屬受傷之恩何容加減多寡而不均等乎。

【正】物有離其相悖之物或多寡因而受亦有多寡比如甲白多離于黑乙白寡離于黑則甲較乙爲更白矣物又有近其所止之界或多寡因而受亦有多寡比如甲光多近所止之界墻而乙光寡近焉則甲較乙光爲更光矣然乙光雖寡斷不得謂有黑影之雜

復活者亦然甲復活者功多。即多近所止之界。天主乙復活者功寡。即寡近天主故甲復活。較乙復活者。多享不屬受傷之恩。必誠然也。顧豈謂復活者有受傷之之雜乎。

駁　一物不能並受相悖之情。自與不自。爲相悖之情。如馬不能並爲自。又兼不自。乃或爲自。或爲不自也。復活者。論其受傷之非。則同等享不屬受傷之恩。至論不屬受傷之所以然。則不同等矣。夫同等與不同等。相悖之情也。復活者。豈應有之乎。

此理譬有十僕于此家主各賜冬衣一各稱其身之大小長短論受寒之非即避寒之公義十僕不物大小同等享不受寒之恩論不受寒之所以然所以然者即十冬衣則大小長短不同等矣又如在位百官就其爲官止論其不爲民之公義即其爲民之非則無分大小均享祿予之恩故爲同等就其爲官之所以然即其功大小多寡近離于其君則品級大小殊甚故爲不同等所謂一物不能並受相悖之情者若較一物于本物如甲人較于自己不能並爲父子則是矣緣甲人不能自生故若較一物

于他物。如甲人較于上下。不能並爲父子。則非矣。蓋甲人上有父。故爲子。下有子。故爲父也。復活者亦然。論受傷之非者之公義。則同等。論不受傷之所以然。則不同等。誤是論明如此。豈摯相悖之情。以駁眞理哉。

不屬受傷之恩。驅脫復活者現覺否。章之三

別。非覺司之覺外物。必受變易。而凡受變易者。或有時受傷。前章既論復活者不屬受傷。然而復活者必將現知覺既將現知覺矣。云何不屬受傷。今則論之。

經日。衆目將來見伊。天主耶穌是知復活者之目司。將現知覺。推此。則凡覺司將皆知覺焉。

論復活者。雖不屬受傷。莫不現覺也。欲明此義。先宜知覺司之受變有二。一。屬形之變。一。不屬形之變。凡覺司受物固然之情。如手因觸熱物。故受熱。而覺物爲熱。即謂覺司受屬形之變。凡覺司不受物所發固然之情。而受物所發。不屬形之像。如瞳。因受白墻所發之像。故覺墻爲白。而瞳未嘗爲白也。即謂覺司受不屬形之變也。但凡覺司受屬形之變。皆屬受傷。如手既可受熱。亦可受燒。而受不屬形之變。則否。如瞳雖受物像。未嘗受傷。

復活者。凡現知覺外物。其覺司不受物情。祇受物所發不屬形之像。因而現覺外物耳。或問物像爲何。曰。物所常發。呈表本體之像是也。覺司已受物像。即現知覺物是何物矣。亞利日。物無間而密合于覺司。覺司必不能知覺之焉。墻蓋挨于目。目司他司不得而見之。蓋目司亦然自不得見物。乃因受物像而見物矣。試之于鏡。滿房之物或在我前。或在我後。一一皆明顯于鏡內。可見覺司因像知覺物耳。此義已明。題証有三。一復活後人性與在世。恒一。在世。莫不現覺。則復活後。亦莫不現

覺焉。

二。活物所以別于死物者。緣其覺且動。而死物不能故也。設復活後。不然。則無異于死矣。有是理乎。

三。活人之不覺時。緣寐息覺則已醒。亞利曰。睡乃半生命也。睡者之半。不如醒者之全。復活者大全。豈得不知覺乎。

亞利曰。知覺非他。正惟受變耳。凡受變之物。皆屬受傷。復活不屬受傷。則何由現知覺哉。

所謂受變之物。屬受傷者。論所受屬形之變。此則

誠然。論所受。不屬形之變。則否。夫復活之覺外物。惟受不屬形變耳。即受物所發。不屬形之像。何碍于不屬受傷之義乎。

駁人先受屬形之有。即父母所畀之肉軀。而後受不屬形之有。即天主所賦之靈魂。覺司亦然。先受屬形之變。後乃受不屬形之變。如人先受物熱。然後覺司受熱物之像。而覺物爲熱是也。今復活者既不能受屬形之變。不能受熱則亦不能受不屬形之變。即不能受熱物所發之像。理如此。復活安得現知覺哉。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

此不可以槩論也。物有按其本性。應先受屬形之變者。按人本性。則先應受屬形之身。而後受不屬形之魂。亦有不應先受屬形之變。惟應受不屬形之變者。太空本性。非先受屬形之色。乃惟受不屬形之雲彩。今按復活者之性。止應受不屬形之變耳。故惟受物所發不屬形之像。因而現知覺物焉。

駁 凡覺司知覺外物。必受物所發不屬形之新像。又凡覺司受新像。必有新斷通。通者有三。直通。斷通。推通。論人識物之純識。如識此石。而非識其爲或白。或黑。乃惟識其石之有。是謂直通。論人斷物之合識。如識此石爲白。是謂斷通。論人因此。及彼之推識。如某山之石。皆白石也。甲石。乙石。皆爲某山之石。則甲石。乙石。皆爲白石也。是謂

推通復活者無能有新斷通則又何能現知覺乎。

正欲証是駁須先知二端。一。靈魂有兩德。一謂明悟即所以識斷推論事物之眞假。一謂一。五司外尚有一內司謂愛欲。即所以愛惡善惡。

總覺司。職受五司之像以引送之于明悟。詳見名理探。靈魂論。

等書。若謂覺司受新像。有新斷通者。在總覺司。則然若謂明悟有新斷通。則非矣。蓋復活所當明知者。蹟其福樂。大小。而明知因之。未嘗不明知之。何用新斷通乎。人在世時。今日見某石。明悟已斷爲白石。乃明日繼見之。總覺司中。雖不得不有新斷通。因月司不得不受白石所發新像。且不得不引送之

于總覺司。故總覺司不得不有新斷通。而謂某石爲白石也。而明悟未嘗有新斷通。惟記。且醒其已斷某石爲白石耳。人在世常如此。在天堂何不然乎。

駁 凡靈魂專以一能德明悟 此如以推想此物。不能復以他能德目司 此如以知覺他物。夫人至復活後。靈魂專想天主無窮之美好。亦至切矣。何能知覺他物。而謂能現覺乎。

正 凡甲物爲乙物之所以然者。靈魂想甲物。不碍知覺乙物。知覺乙物。不碍想甲物。如匠者。以其目司見尺。不碍以其明悟想

用天之制法。夫天主爲萬物之所以然。明甚。雖靈魂以明悟篤切想之。何碍于覺司知覺他物乎。此謂復活者。能現知覺。豈不可哉。

駁 論復活者之美成。謂其現知覺。固宜。然謂其知覺外物。必受外來物像。不如謂復活者。非由外而受像。自內發像于外。而知覺之。可也。蓋受。不如授。領。不如發。當然之理也。

辨 物能有二。一屬授。即屬作受。是元質之能授。乃模之能也。人生在世。與復活後。論其身神。論其能

德。恒一。而不易。但在世之知覺外物。必受外像。則復活亦然。設令復活後。覺司發像于外。則其覺能。非爲屬受之能。乃至變爲屬授。屬作之能。此則復活者不爲原人。悖理甚矣。故謂復活者知覺外物。必受外像。不可疑也。所謂受。不如授者。須無傷本性。而後可。乃覺司之本性爲受物像。如元質之本性。惟受模耳。今使之爲授。而發像于外。豈非殘逆哉。如使元質爲模。即殘元質之本性焉。于此而謂授。不如謂受。謂發。不如謂領。爲當耳。

復活者五官。皆現知覺否。章之四

引五官者。耳聞。目視。鼻嗅。口啖。身觸。是也。前章公論復活當現知覺。今論五官。皆當現知覺否

疏 按口司。分二。談一。啖一。啖又兼兩義。一。嘗斷五味善否。一。咀嚼飲食養身。就口司之首用。復活未有不交談。答問者。本論詳之就次用之次義。復活者身既全成。無用補養。見首卷。論第七。章之四。何須咀嚼爲。就次用首義。謂復活者嘗斷外來食味。此則不可。或謂其口舌自有主所賜者。清浸微濕。覺司受其像。而復活者意在此味。則覺此味。意在彼味。則覺彼味。此雖未必然之事。然于

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

理無碍。是口司也。至于他覺司者。莫不將現知覺焉。

証二。一。合能。物能現施其作用。謂之合能。較獨能物能閑止而不施其作用。謂之獨能。

獨能。成全。比如。冷水有能使物現爲冷。故謂有合能。水或被熱。雖本自有能。可使物爲冷。然非見使物爲冷。故謂之獨能。因而就水本性。而論。則冷水成全於熱水。必矣。復活者性情。莫不成全覺司之合能。即現知覺是。較其獨能更美更備。則覺司豈不宜一一皆現知覺乎。

二。覺司較肉身。爲尤親近于靈魂。肉身。因靈魂之善惡。將受賞罰。覺司。豈不因靈魂善惡。更當受賞罰乎。

賞罰在受苦樂。受苦樂在覺司。現覺苦樂。苦樂賞罰。

皆由于覺司。豈不可一一現覺哉。

駁　亞利曰。觸司。五官首司也。緣在全身故。復活者觸司不能現覺。則他司亦然。所謂觸司不能現覺者。蓋凡觸司現覺。常受物情。比如觸或熱或冷物。則受其冷熱。故較他司甚屬刑變。與受傷焉。復活者不屬受傷。則其觸司不現知覺。明甚。首司若是。他司安得能現知覺乎。

正　人身在世。觸司所受有二。一。受所觸情。即受屬形之變。故較他覺司。多有質分。其爲敝陋甚焉。一。受物

所發不屬形之變。此則現知覺矣。夫覺司之現覺也。非在受屬形之變。而在受不屬形之變。試觀目司眸子。雖覺某物爲白。未嘗受其白。惟受白物之像耳。復活者。緣不屬受傷。故獨受不屬形之變。觸司所須。以現知覺者。此也。

駁 香物若非散化。嗅司不能聞取其香。至論天堂之物不能散化。不能變易。蓋既無所生。亦無所滅。復活者無香可聞。何必有嗅司乎。

正 世香雖蘭麝。非盡純善。莫不有水土濕潤等雜。故

必先散其濕然後嗅司可聞天堂之香至純至美香無量既無雜濕何用散化乎復活者以其嗅司受香物像非但現覺其香美成且更明辨諸香微細之差別焉

駁　亞利曰耳司藉以聞道承教耳復活者知識完全蓋見天主萬物之所以然故全知識萬物理義不須有所聞耳司有何用哉

正　人在世耳有三用聞教聞話聞樂是也復活者知識既全不須聞教固矣然聞話語以相通聞天堂雅樂以自悅聞神聖讚美天主吉音倡和之協同誦譽

之耳司豈曰無用哉。

駁 自司現知覺者必受外物之像復活者目司不能容受外像其不能現覺無疑所謂目司不能受外像者蓋凡物自具光明必不能容受物像比如鏡對日光即不復陳物像是也復活者目發大光後有詳論其不能容像亦然則亦不能現知覺矣

正 所謂凡物自具光明不能容受物像者非然也即空際可喻空中甚明甚光未有不受雲彩者彼對日之鏡不陳物像者乃因日光反照鏡中聚爲極白散

去鏡內青影耳。緣鏡照物像。必須青底。其銅夫豈受愈青。其受陳物像。愈明故。

日光不陳物像之謂哉。復活後。肉身之恩。非但不損其本性。且反加全其美成。目光非不大。且明于大陽也。然而益堅其能力。以受物像。安得不明現知覺乎。

復活者第二美好。透徹之恩。論第九。

引。透徹何。曰。復活者賴主全能。遇一切堅實之障。莫能隔碍。穿山透石。無所不可。是謂透徹也。

復活者將爲透徹否。章之一

經曰。日其種。生時即覺身。其將起也。復活時即神身矣。謂身爲神。

非身變易爲神。第因身透徹。肖似于神。故借稱神身。

復活

復活者必將爲透徹。總論其由有六。一。由于物幾何之長。凡物之幾何。非寬非深。而爲長者。較他物甚爲透徹。如針。鎗。箭。比圓方二。由于元質之微寡。凡物質希且少者。較他物甚爲透徹。如水。火。風等。比稠密之物。甚爲透徹。三。由于模之王能。凡物之模篤王元質者。較他物尤爲透徹。如金剛石。鐵銅等。比四。由于聰明。凡物多聰明。智慧者。較他物尤爲透徹。如天神較人。如聖賢于物之純粹。凡物無幾何。無質合。體純。而全爲模者。

較他物。甚爲透徹。如天神。人魂等。較諸屬形之物。甚爲透徹。六。由于情。凡物之情勢多靈。與切者。較他物。甚爲透徹。如日。月。星。以其光能透氣。水土而生萬物。如藥。琥珀。磁等。以其情力透身。治病。通物。吸鐵。故爲透徹。透徹之義已明。乃舉題証有三。一。就模之義而論。靈魂者。身之模也。凡物模主其質者。愈爲透徹。復活者。靈魂全主其身質。則復活之身。全爲透徹矣。

二。就人魂之爲神。而論。靈神全透徹。復活者靈魂全爲靈神。則亦全爲透徹。然靈魂行透徹之作用。非能自立。必合其身。同施。則復活者之身。因靈魂之透徹而爲透

徹。必矣。經謂人身生時爲形體身。復活後爲神身。是也。

二。就物之貴而論。物愈透徹。愈貴也。金剛石是。萬物諸體。莫如復活者之身貴。則諸體亦莫如復活之身透徹焉。

按復活者之身爲透徹。義出聖經。于理誠當。然謂身之透徹由靈覔全主而與之爲透徹不如謂復活者之身變化爲稀流。如火氣風。而較之火氣風。更爲透徹焉。

謂復活身化爲稀流。如火氣風。此悖聖經。反眞理。

異端之誕說也。悖聖經者何。蓋吾主復活後。忽然現立衆徒之中。徒因閉門。疑以爲神。非主也。主解之曰經文何紛紛妄猜乎。曷視予手。予足。且摸之。而目明覩予身。有肉。有骨。豈神之所有乎。夫主之復活。爲我等復活之所以然。主肉軀非變爲稀流。則諸復活之身。亦非變稀流。誠如其昔有肉。有骨。有手。有足者焉。反眞理者何。蓋人身性。宜有肉骨。骨肉性。宜稠堅。不宜稀流。且各躰體性。如頭腹手足。各有排列次序。如爲稀流。即性體排列。不幾亂滅乎。悖經反理。莫此爲甚。

[illegible]永福之美好。越于性之諸美好。復活者透徹。爲永福之美好。則復活者之透徹。越性之諸透徹。必矣。然氣風爲性透徹。則復活者之透徹。越氣風之透徹。又必矣。何指爲異端之誕說。將無復活者不可謂透徹乎。

[illegible]謂肉身之透徹。由元質之微寡。而復活者身。更變如風氣。所以謂異端。良然。謂身仍舊之稠實。特由於其模靈魂之神能。全主之。而與之爲透徹。較甚于氣風。此則眞理也。

駁復活之身。不變爲稀流。于理甚合。然謂變爲神。因而爲透徹。于理何碍乎。經曰。其種。即覺身。其復活。即神身。審此。則復活身必變爲神。因其爲神。即爲透徹焉。

駁爲是說者。亦異端之誕說也。舉四端正之。凡二物相同一質。皆可互變。而此爲彼。或彼爲此焉。如木土木可變爲土。土可變爲木。凡屬生滅之物皆然。若夫身與神。則否。身成于質神脫于質。非相同一質者。身。豈可變爲神哉。二復活者人也。人者。固然成于身。竟二體設身可變爲神。則復活者非謂

32

爲人乃謂是神悖理甚矣三身屬質神屬模苟身可變爲神則質亦可變爲模質屬受模屬授屬作謂質可變爲屬授屬作者有是理乎四復活者之身若變爲神吾主之身先當變爲神矣吾主不然經曰爾目明覩予身有肉骨則復活者之身豈得變爲神哉經言其種云云非謂復活身眞變爲神惟因身透徹全似于神故謂之爲神經曰神身非曰純神也如日自紙非謂紙體全爲白乃亦謂爲白亦謂爲紙焉

駁物質愈寡其透徹愈大火質寡于氣之質故火透徹大于氣透徹設復

活之身質較在世時非有多寡而恒爲一則復活者何爲得透徹哉

正　火氣等物之透徹由于其質之多寡質多透徹即大（火質寡其透徹即小）復活者之透徹非由于質多寡惟由靈魂主身之神能而爲大透徹也（土質多其透徹即小）

駁　透徹亦如冷熱等皆爲人身之情也凡此皆由于元質之多寡元質先後常一情亦常一焉彼冷熱復活後未有大于在世時者則復活者透徹何得獨異

哉。

正復活者之透徹有二。本性一。越性一。本性之透徹。如冷熱等情。由于元質。故復活與在世時恒一。越性之透徹。非由于質。惟由靈魂之神能所以主其身。而使之透徹耳。安得不異哉。

復活身獨據其透徹。即靈魂所主可與他物之體。同居一所否。章之二

引。此非問二身可同居一城一室與否。乃問二身可同居于一身之所。如甲復活之身。可透入于乙人之

身。同居一所否。同居一所何謂。曰譬有南北二人於此。南人居坐。充滿一椅之所。後北人透入南人之身。亦同坐。充滿伊椅之所。北人首足。對南人首足。他體亦然。不混不雜。南北二人。尚顯爾是爾。我是我。同居之所。亦非改寬大。仍如先然。此同居一所之謂也。然使夫二人同居一所也。受造而成於幾何之物。何能得是哉。是以吾主復活後。見於其徒。與堂門同居一所。他復活。穿山透石。亦與山石同居一所也。必須天主全能。無疑矣。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

疏獨據其透徹不可必須天主全能欲明此理宜先知全能有三義一自全能因是天主無所不能無所不在透徹生養天地萬物二公全能以是天主扶天神靈魂日光等隨其本性透徹上下衆天之寬大地之厚三特全能以是天主救復活身透徹萬物與他同居一所透徹亦有三首公特如全能然或問前謂復活者賴主全能遇堅實不能隔碍穿山透石無所不可後又謂復活者獨據其透徹不能透他物同居一所審此而論夫復活身透他物同居一所也全在

全能。若然何提言透徹乎。曰。透徹兼兩義。一天主全能。一靈魂所主肉身之能。二者皆爲透徹之所以然。故先論公義。公論天主全能。與靈魂所主肉身之能。後論私義。獨論靈魂所主肉身之能。是也。此理已明。題証有三。一二人之不一。由于其依賴之更易。比如堯舜二人。不爲一人。非由于其所同人類之公性。惟由于其所不同者依賴之更易。人所居之所。即其依賴也。設令堯舜并居一所則不能別爲二人。而惟爲一。二爲一可乎。是知復活者之身。必不可與他身體。并居一所矣。二一人在世。其不可同居一所也。由于二人之幾何。人之質模。自不滿所。因其

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

幾何而復活後透徹之感不除其幾何則二人各有滿之其幾何各滿其所矣豈能據其透徹而與他身并居一所哉

三設令復活者與他人同居一所必以其透徹除其身之幾何然後可若除幾何其身不能滿所不得居本所亦不得居他所也理乎則復活之身必不能與他身同居一所矣

駁夫天神透徹天地萬物而同居一所不待疑矣復活者何獨不然哉

正　天神純體無肉身之累無幾何之雜故無所阻碍。透徹萬物同居一所復活者如昔有身有幾何若不據天主特能止托本透徹（即靈魂所主肉身之能）萬不可與他體同居一所蓋有幾何之物自然滿所其既滿所也。性資之內無能阻隔其效矣故必須主特全能抑住幾何勿出其效乃得透徹他物同居一所也。

駁　謂復活之透徹必須天主全能已明矣然謂天神之透徹未嘗言全能勢似天神非據天主全能乃自透物同居一所耶準此則復活者亦自透物同居一

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

所矣。

正謂天神之透徹。未嘗言特全能是矣。未嘗言公全能。非也。蓋天主以公全能。扶天地神人萬物。各得其類當然之美成。天神因謂純靈無質。無幾何之體。故謂其透徹。亦爲純靈宜也。此則屬自然。公全能之事也。肉身因其重濁。而成於質幾何之雜。天主以特全能。扶其透徹焉。此則屬超性。特全能之事也。

駁吾主之復活。爲我等復活之所以然。經曰。主將復成吾陋身。使肖其光身。主身復活後。與他身門戶之體同

居一所。經曰。宗徒因懼主仇。同聚一堂。堂戶俱閉。耶穌進立其中。則復活之身。何獨不然。

正　門戶俱閉。而主入堂。非據其身之透徹。惟據全能耳。他復活者亦然。可以透門。入室。穿山。通石。悉無滯碍。然是獨由天主全能。豈由于身之透徹哉。

駁　復活者之身。較萬物之體。尊貴無比。如太陽之光。因其尊貴。與他體同居一所。日光透氣。水紙。玻璃等。而同居一所。則復活之身。豈反不然乎。

正　日輪爲體。日光非體也。乃日體所發之情勢耳。光

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

既非體。即無幾何。其透通他物之體。悉無滯碍。宜也。

復活之身。因幾何以滿其所。非日光比。故非賴主特能而獨據其透徹。安得透通他體同居一所乎。

駁 諸天之體。非可受損。非可受分。較他身。爲尤堅。天主欲人上昇。賜以天國之永福。若復活之身。據其透徹。不能與他體同居一所。豈能透諸天之體。而得上昇乎。

正 復活者之昇天。無損天體。非據透徹。惟據天主全能耳。

駁設令復活者不能透他物同居一所即其百體作用必被抑而有碍矣似與享全福之勢不相宜也

正復活者雖不與他物之體同居一所然縲絏之類必不能加且亦無物能拘碍其行動也蓋天主畀以全福故以全能隨其所欲而順之扶之焉

托主全能兩身比如堯舜二人之身可同居一所否章之三

疏可證三一凡質堯舜二人之質爲二其所占居之所亦須爲二凡二身占居一所二身各失爲其一而須爲一矣比如水酒二身居占二器若溷于一器則惟占一所而二身相雜相透爲一矣故使二身

居一所而不雜爲一。此則性力所不可及也。惟托主全能則可二身（堯舜二身）同居一所。而爾尚爲爾。我尚爲我。如先焉蓋此一物之爲此一物。而不爲他物也。由于物之元始（元模是）如諸效由于傳已之所以然。（熱由于火）乃惟一最初所以然（天主）可除替諸次所以然。而自施存次所以然之效。（如可替代火。而自生存熱也）緣最初所以然。包含衆次所以然之能故。則雖二身之質同居一所。天主自可替存質效。使二身不相透雜。而與各居一所別爲二身者無異焉。

一。聖母生耶穌時。絕無遺迹。經曰。生於瑪利亞之童身。則當生之時。耶穌與聖母二身同居一所。必矣。然此異甚。非性力所能至也。要惟主全能耳。是知賴主全能可使二身同居一所明矣。

二。耶穌復活後。現于其徒。宮門雖閉。入其內。經曰。堂戶俱閉。耶穌進立其中。則吾主之身。[illegible]之體同居一所。是亦非性力所可及也。則惟賴主全能。可使二身同居一所又明甚。

駁　夫占居所在者。非他。乃身之諸分。一一全對克滿

29

所在之諸分天主之能不使一身并居二所而克滿之則亦豈能使二身同居克滿一所乎

正 物之爲一不爲二者有二因一因物非別于巳一因物別于他物惟其非別于巳乃使物爲一有而不因物別于他物惟其別於他物乃隨物一有之情而使此分爲二有惟其別於他物之有不混同於他物之有若謂一身克滿二所即是剖身爲二而失其所爲非別於巳之一有悖理甚矣至于二身同居一所則無悖于理蓋一所所听受二身此指隨身之有外情外效也夫天主既可替存次

所以然之效。豈不能使二身同居一所乎。

駁 凡悖理者。如謂人。可爲馬。不屬天主全能所爲。二身同居一所。于理有悖。蓋若二身一所。則二身可謂二身。緣爲二身亦可謂一身。緣其所居之所爲一所故。然謂二身。爲二。又謂二身。爲一。于理有悖。則天主之能。豈可使二身同居一所哉。

正 夫二身之爲二也。由于各身之內有也。內有爲二其身不得不爲二。若夫一所所受二身。此但指隨身之有外情。非能合二身之有。使爲一也。則二身。雖同

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

居一所。恒爲二身。于理何悖。

復活者之身屬可觸否。章之四

經 曰。摸之。視之。爾目明覩。于身。有肉骨。俱非神所有者。

疏 復活者之身可摸觸也。欲明此理。當知五端。一。身體有上中下。下者可覺。可摸。可觸之體。如人。木。石等中者。可覺。可摸。而不可捉觸。如火氣風等。上者可覺日月星。與諸天之體是也。二。凡身可覺摸。捉觸。有退遏之能。是能。由常然之幾何。不容他身透過。如人身等。三。凡體可覺。可

摸。而不可捉觸。有不退遏可容他身透過。如氣火四等體。

凡體可摸捉觸。成於所以退遏他體之能及冷熱。輕重等情。五凡物成於冷熱輕重之情。必屬相攻。必屬受傷。以此諸天之體。因不成于冷熱輕重。即本然不屬受傷。摸觸不得而加。惟目可見覺。而已。知此而論。題証有一。復活者之身。固成于退遏他體之能。並于冷熱等。則爲可摸觸無疑。但因復活者勢處貴尊。永福美全。天主以其全能扶之。順從其心意。如彼欲被摸觸。即被摸觸。苟其不欲。即不被摸觸云爾。

敵 聖厄我畧曰。凡屬觸摸之物。必屬受傷。復活者不屬受傷。豈屬觸摸乎。

正 夫冷熱等情。在身。有二效。一。相攻悖。使身相傷。一。令身可受觸也。復活者之靈竟。托王所賦之能。全制其身之情。勿發。勿相攻悖。因而復活者爲不屬受傷。至其可受觸摸之效。亦由靈竟王之靈竟願。則受觸摸。不願。則否。聖人所謂。凡可觸摸屬受傷者。謂屬生滅之體。非謂復活者之身也。

駁 甲身受觸。勢必遏觸者之乙身。然令甲乙二身。同

居一所。則又何遏之有。復活者之身。既可與他身同居一所。不得退遏他身。若然。則不可受觸摸矣。

復活者之身。雖托主能。可與他身同居一所。然不因此而謂不能遏他身也。或遏而受觸。或不遏而不受觸。要惟靈魂之命而已。

凡物屬受觸。必屬受摸焉。然凡物屬受摸其所以受摸之情。因物有冷熱乾濕。故屬受傷摸。須勝于授摸之情。比如甲身乙身之熱。必勝甲身之熱。乃甲身可得摸之。而覺乙身之熱也。他情亦然。復活者無勝情。惟得當然之中耳。則不受摸。亦不可受觸也。

所謂當然之中。有二。一。比如物得熱十分之五。謂得其中。一。物因其稟性。得所宜得之分。不拘多寡。謂得其中也。復活者之情得中。非因得十分之五。乃得其稟性所當得之分也。然是稟性。復活之身。各不同。則當然之中。亦不同。而有超勝。審是。即復活者之身可受摸亦可受觸矣。

復活者之第三美好。輕快之恩論第十一。

引輕快何。曰。肉身復活。非若今時重濁之體。乃無翼而飛。不行而至。靈所欲適。無論上下遐邇。身即至焉。

此輕快之謂也。

復活者將爲輕快否。章之一

疏復活者皆將爲輕快。証二。一。靈魂合身。非但如模之合質也。且又如施動者。合受動之物焉。夫靈魂。因其模能。全主肉身。而使透徹。則亦因其施動之能。全主肉身。而使輕快。蓋肉身復活。非復負慾造逆如前。乃全聽靈魂之命矣。二。緩遲重濁。甚逆靈神之迅速。聖經謂復活者之身。將似靈神。則其輕快。非若今之遲重矣

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

駁。凡物自輕快。不須扶舉者。以施其動。要惟自施動耳。經註曰。復活者將坐雲。舉于天神。以迎主于空中。是則復活者。尚須振舉之者矣。焉得輕快乎。

正。經註非謂。其身須振舉之。以施其動。蓋以示復活之尊貴。非但萬物。即天神亦敬事之云爾。如帝王可自行。但因其至尊。故坐輦耳。

駁。凡身行動。必受勞苦。不得謂爲輕快。復活者之身。豈獨不然。蓋身本重濁。至靈寃令之行動。即逆其性。而苦勞矣。

正　靈魂在世。所以主身施動之能。愈大。其身行動之勞。愈小。每于强弱二項人驗之。況復活後。靈魂全主其身。施動之能。至全無弊。故令行動絕無苦勞。何由遲滯。則其輕快必矣。

駁　人身諸體作用。莫尊貴于五官之作用。復活後。五官之知覺。未聞有所以成其能者。則身動何獨有所成就。而因以得輕快哉。

正　復活後。行動視聽。諸凡百體作用。一切受全。受美于輕快之恩。蓋輕快爲全身之恩。而凡全者美好。諸

分莫不爲美好。五官。皆屬人身之分。一一皆將爲輕快。不可疑也。

駁 夫性隨物本情。各賦之。以相稱之體。如獸遲動。則賦之。以足。禽速動。則賦之。以翼。此性之相稱。即天主制物之定序也。人身復活。其百體相稱之序。與在世惟一。在世既爲遲重。復活焉得爲輕快乎。

正 所謂身復活。與在世惟一者。論其體。良然。論行動。則否。蓋人身在世本重。故性賦之以足。以振其行動之遲緩。至復活後。其行動悉宜更新。以底于美全。故

天主賦以輕快以稱其復活之勢永福之尊焉。

復活者用其輕快而動否。章之二

經曰走不勞飛不乏。

疏復活者欲動不分上下近遠用其輕快動即至焉。

証三一物動非他即起此至彼耳吾主復活後起墓至城入堂現于其徒其昇天也于衆人前起阿理瓦山至于天國則復活者用其輕快而動無疑矣。

二衆人復活時將起於地以至天堂且在天堂亦可起此至彼焉。

三若此遷動。有傷永福。即不用輕快。而動。誠必當。然而遷動無傷也。葢復活者之福。全在見主。復活或在此所。或在彼所。常見天主。則遷動無傷于福。可用輕快。而動。必矣。

駁 亞利曰。動。以得所無耳。復活者全美無缺。何用動乎。

正 動有二。一。屬內。一。屬外。內者。以得本性之有。外者。以得所居之所。復活以後。無內動。緣其本性之有全美。故然而可有外動。以得所未得。此爲外缺。無傷其

福之美成。如人性。由無受造。天主由無而造萬物。其由無也。雖爲人性之缺。要非逆乎人性。非傷永福之美成者也。

駁 寰有詮曰。動而得天主之美好。不如靜而得之之爲尊安也。夫得天主之美好者。復活者之身。較近切于諸天之體。然復活後。諸天悉罷其動矣。豈復活者反不然哉。

正 復活者之動。非以得美好也。緣或動。或靜。莫不得之故。動。惟以現其靈竟之能耳。所謂諸天罷動者。復活後萬有不屬生滅。後有其論諸天又何須動哉。

聖與斯定日。復活者。非但靈覔合愛天主。即其身亦合愛之焉。靈覔恒合愛天主。不能離之。而動宜乎。厥身亦然。其不可用輕快而動。明矣。

謂復活者。不可用內動。而離。良然。謂不可用外離。而動。則非也。蓋復活者。以其內動。不得不合愛主。以其外動。或在此。或在彼。亦不阻其恒合。恒愛。而其永福之美成。無所傷焉。

復活者。因其德行以定位次。夫位次。亦永福之一分也。永福恒一。非能損減。非能別異。則是復活者。不

可離之位也。焉得用輕快而遷動乎。

正 復活者之位。誠爲永福之一分。然豈常坐而不離之謂哉。如帝王之福。非在端居寶座。要惟得高王之高位耳。

復活者。須臾之間。可遷動否。章之三

疏 須臾有二。一。屬分。即屬時之須臾。比如一刻。剖爲萬。而是萬分之各分。又再三各剖爲萬分。以至無窮。此時之精微各分。即所謂屬分屬時之須臾。一。不屬分。即非屬時之須臾者或爲時之限界。以是須臾者是須臾。蓋

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

限。定各刻之界。或爲時分始。與終之合結者。比如。先時之終。爲今時之始。而合結先時之終分。于今時之始分。又今時之終。爲後時之始。而合結今時之終分。于後時之始分。此限界。與合結。皆不屬分。不屬時之須臾也。蓋雖在時。而不爲時之分。如銀銅刀劒之迹。雖在銀銅。而非銀銅之分然。今就屬分之須臾。謂復活者。須臾之間。可施其動。良然。若就非屬分之須臾。則否。証一。凡動。與所。即動所、歷之所。與時。即動所歷之時。三者相爲有無。設有物遷動一分。即歷所之一分。並時之一分。

乃復活者之動所歷之所。實屬剖分。則其動與時亦屬剖分。必矣。不屬時須臾非屬剖分。而謂復活者。須臾之間。施其動。豈其然哉。

駁 聖與斯丁曰。凡靈魂欲動。而至某處。其身即隨之。欲德之動。忽然而動。須臾而已。則復活者。須臾之間。施其動必矣。

正 聖人之言。兼有二義。一。靈神欲動。而至某處。幾微之時。其身即隨之。此則良然試觀恒人於今有作。後又將欲作。云云。後。相去幾微。所不能免。若云不屬、

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

時須臾之間。即隨之。則未之前聞也。一。復活者之欲德。莫不循理。守度。若使其身不屬時須臾間。施其動。則甚悖于理。豈欲德之所能所欲哉。其所欲者。微時之內。亟亟而動。此則聖人之意耳。

駁 夫物之動。或時刻之間或不屬時須臾之間耳。謂復活者動。于時刻之間。不可。緣天堂無時刻故。蓋時刻。係乎總天之動。天堂既無總天之動。即亦無時刻之分。如此。則謂復活者不屬時須臾之間。施其動。何疑乎。

正時有二。一。受分于總天之動。一。受分于先後之叙。天堂雖無天動之時。然有先後之時。以應復活者動之先後焉。

駁欲德之動。起此。至彼。不過中所。故其動。不屬時須臾而已。豈復活者不然乎。

正此有二。一。欲德。純爲靈神之德。人身非其比也。人身。或在世。或復活後。並不得變而爲神。性乃恒身性耳。故其動。在時刻之間。必矣。一。謂欲德之動。起此。至彼。非謂欲德之有。實起此所。而實至彼所。蓋實非

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

39

在彼此。第因先思愛此。後又忽思愛彼。故謂不過中所耳。焉得據此。遂謂人身起此。至彼。而不過中所哉。

駁 人身在世。起動于此。非過中。不得至彼。必然之理也。復活後。托賴其超性之能。則不必然。若仍須過中。以至彼。何貴乎永福之享哉。則謂不屬時須臾之間。施其動。無可疑也。

正 身或在世。或復活。從此所起動。必先過中所。然後可至彼所焉。譬如官府。自轎起動。過當中。而至本衙門上。在轎時。尚未動。緣尚在轎內故。已至門上時。亦

不動。緣已動故。則官府動時。必不全在轎。亦不全在門上明矣。然則或無在所乎。或一分在轎。一分在門上。或全在當中乎。即轎與門之中所是抑或一分在轎。一分在門上而無分在當中乎。謂無在所者。悖理殊甚。緣凡有幾何之物。莫不占在所故。謂一分即左足是在轎。一分即右足是在門上。而無分在當中。亦悖理甚焉。蓋設令官府無在中所。轎門之間。亦可謂無所矣。無中所乎。則轎門非分二所。乃惟一耳。緣中所。即轎門所以分爲二所故。然轎門之間。既無中所。轎門必合爲一所矣。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

是豈不悖理甚乎。審此而論。官府施動之時。必全在中。或一分在轎。一分在中。或一分在門上。則人身不論在世與復活。必過中所。然後可至彼所。而復活者之必要屬時之須臾。以施其動。又明矣。

復活者第四美好。明光之恩論第十一。

引。明光何。曰。復活者之身。將透明。發光而明光之美越諸星寶。非太陽之光可比。是明光之謂也。

復活者當爲明光否。章之一

經曰。義人在吾父國。父者。天主第一位。國者。天國也。將發明光。如太

陽然。

疏復活者。其身將爲明光。蓋復活身之光。從靈魂之光。而然。光。緣靈魂所受天主之光。授之于身。然光在靈魂爲神光。在身。爲形光。蓋凡物受情。非由授情者之性。因其本性而受之。身之本性。爲形性。則所受光。亦爲形光。可知矣。靈魂既爲明光。而授明光。肉身豈得不受。不爲明光哉。

駁亞未則納曰。凡發明光之體。皆成于透光體之分。復活之身。成于屬土之骨肉。屬土者。難透明光。則復

活者。安得爲明光乎。

正 亞未則納所論。因本性發明爲光之體。復活者。非因本性爲光。乃靈竟超性之光。而爲光耳。

駁 發光之體。莫不遮物。日食之時。月遮日體。火焰亦遮物體。復活者之身。不隱其內藏之物。焉得爲明光哉。

正 發光之體。有遮他物者。如月玻焰等。有不遮者。如璨等。經謂金與玻。不可比。是也。聖厄峩畧解曰。復活者。雖爲骨肉之體。并但顯其節脉。肺肝。等物。并其心之密懷。亦不隱焉。蓋復活者。將爲發光。故比之于金。亦將爲透

明。故比之于玻璃也。

駁　設復活者。透明。發光。則其百體。皆宜透明發光惟均惟一。如透徹輕快之能矣。然百體受光之能不等。如手足受光。不如眼目愈受光。則復活者安得爲透明。發光乎。

正　光在覓。與在身。不等。在覓爲神光。在身。爲形光。即在身各體。亦不等。所謂百體惟均惟一。如透徹云云。其理不同。蓋各體受光之能不一。手足受光。不如眼目。筋骨。不如四液。血肉。不如精神。非若透徹。與輕快

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

之能。其在耳。目。手。足。血。筋。骨。肉。各等。惟均。惟一。無別異也。

世人之目。能見復活身之明光否。章之二

[illegible]日。耶穌攜伯鐸羅。暨雅各伯。暨若翰厥弟。上峻山。變貌伊前。面發光如日。衣。皓白如雪。註曰。主光。與復活者之光同。夫宗徒在世。能見吾主之光。則世人之目。亦能見復活者之光矣。

[illegible]世人之目。能見復活者之光。蓋光之本性。惟動目司。目之本性。惟受光也。如明悟。愛欲二德。本性之向。惟眞。惟善焉。設有光。

不動目司。有目。不能受光。目。與光有何用乎。故世人之目。能見復活者之明光。必也。

駁 凡目與光相稱。乃能見之。因目。與日光。皆在性界之內。故謂相稱。而能見之。世人之目。與復活者之光。不相稱。目。在本性界之內。光。在超性界之內焉能見是光乎。

正 就復活者明光之所以然。而謂目與光不相稱。良然。緣是光之所以然。惟一天主。天主越在諸性之上故。就光之本性。而謂目與光不相稱。則否。緣是光之性。與日光之性。皆同類。而此光。彼光。並動目司故。既

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

日光與目相稱。則復活者之光與目亦相稱矣。

【駁】復活者之光。較甚于日光。無比。人目不能對瞻日光。要能見復活者之光哉。

【正】光有三效。照明一。悅樂二。作熱扶物。或傷物三。就此而論。靈竟授光于肉身。肉身。授光于人目。並無有熱也。惟照明。與喜樂之耳。蓋肉身發光。施爲此效。不施彼效。皆由靈竟自主。豈有靈竟欲作熱。而傷世人目哉。日輪反是。蓋自然發光。作熱。鬆開目司。因其最白。離散目能。目因避其傷害。閉而弗視也。

駁 光在目前。目必見之。乃吾主復活後。其徒但見主身。不見其身之光。則世人之目。不能見復活者之光。無疑。

正 復活者。或顯。或隱其光。靈魂主之。故可見光于人。亦可不見光于人。日光不然。蓋日體爲自然。不得不發其光。而動目司。目卽不得不受。而見之矣。

世人之見復活者。爲必然否。章之三

經 日徒目方開。明認之。主隱聖容。忽不見。

疏 復活者。欲見于世人。則見。否。則不見。故世人之見

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

44

復活者。非必然者也。証三。物動目司。故目能見之。然物之施此外動。與否。非易其有也。亦非變其自然之情也。則復活者。或動人目而令之見。或不動人目而令之見。無所不可。豈得謂世人能必見哉。

二。復活者之永福。宜肖合耶穌之永福。主復活後之見于徒。非必然者。經曰。主隱聖容。忽不見。則凡復活者之見于世人。亦然。

三。復活者之作用。全屬靈魂之主。其見于世人。與否。皆爲作用。皆屬靈魂之主之。審此。則其見于世人也。豈

必然者哉。

駁 復活之身。發光之體也。發光之體。非惟自露。且亦暴他物。則復活者。安得不自暴揚。世人安得不見哉。

正 謂自然發光之體。如日月等莫不發光。以自顯露。良然。若以論復活發光之體。則非矣。蓋日月等物。無知無主。其發光也。自然而發之。故必自露。而暴他物。復活者。非自然發光。惟在靈覺之欲耳。欲發。則發。不欲。則否。豈日月等比乎。

駁 屏隱在廷之人物。故屏必見于人目。復活者。亦隱

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

45

在色後之物。緣身有色。色充塞眼目。而隱他物故。焉得不見于世人哉。

正 自黑等色。無知無欲之物也。自然動目。故必塞之而隱他物。復活身之色不然。其動目司。與否。其露他物。與否。皆由靈魂主之。豈必見于世人者哉。

復活後惡人情勢論第十二。

惡人之身。復活後。帶其醜惡否。章之一

疏 醜惡有三。一。自然。由于人身之元始。火氣水土質模。幾何等。恒隨人性。如重。如屬受傷等。二。由于四體之闕。如盲。

如跛等。三。由于元始之不合。如發冷。發熱。癲。蠱等病。

論其一。惡人之身。復活後。莫不帶負之也。緣是醜惡自然。恒隨人類。惡人復活後非不爲人類。則亦莫不帶負之焉。論其二。其三。則否。証此有三。一。惡人復活後。其身之苦。必將無以阻之。無以減之也。苟發冷熱等病。必有所阻。而不覺其所受地獄之苦。苟有耳。目。手。足。等體之闕。則又減其身之全痛矣。

二。天主欲人之復活。將于人性改舊復新。而歸之于其元全也。若惡人復活後。有是醜惡。其人性。豈可謂

得其元全哉。

三。復活者皆宜在壯勢之際。見首卷。論第六。第七。即亦宜得其身百體之全焉。苟無是全。反有醜惡。復活者豈可謂復新歸其元全哉。

地獄之苦。兼包萬苦。疾病。盲。跛。等醜惡。皆爲苦也。惡人安得不帶負之乎。

罰苦與罪惡。其輕重多寡。宜相準也。設有南北二惡人復活。應墮地獄。而南人在世。爲癩盲。跛等。之罪。較輕于北人。在世。非爲癩。盲。跛等。若南人復活後。帶有在世醜惡。則南

人之苦。不但不可謂應其罪之輕。且亦可謂在世受此苦。而在地獄。又受此苦。豈所宜有哉。

駁 凡罪得赦。其罪即無。不得赦。其罪必有。惡人生身之醜惡。與夫官刑之劓刵。各等。皆其罪之罰也。其復活。而墮地獄。未嘗蒙赦。則常受其罪之罰。而帶有醜惡。必然之理也。

正 劓。刵。等罰。今世有限之罰也。蓋罰之權。出于世主。世主無後世之權。惡人既死。即不屬其罰。惟受天主罰其罪之苦刑耳。

善人復活。以得全福。惡人復活。亦以得全禍耳。善人之福。毫無減除。則惡人之禍。亦應毫無減除。乃惡人之醜惡。爲其禍之一分。何得復活後。即脫此醜惡乎。

善惡之理非一。夫物可爲全善。必不能爲全惡也。亞利曰。惡物苟爲全惡。必自滅亡矣。蓋惡非他。乃善之無也。設此物全爲惡。豈不全歸于無。而滅亡哉。故善人之終福。須除諸惡。而惡人之終禍。非必除諸善。是故天主治以至公之義。全補惡人之身。因而有其

人性本有之善。于以當終禍之惡。而受之焉。

惡人之身。復活後。屬損滅否。章之二

經曰。死者。復活。非損滅。

疏損滅之所以然有二。一宗動天之動。一元情之相悖。如冷熱。乾濕是。至物能自存。不被損滅。亦有二緣。一損滅之所以然受阻。一損滅之所以然消乏也。就此而論。惡人復活後。不屬損滅。其証有三。一。宗動天之動。爲損滅之所以然。復活後。天主將正諸天。使勿動。此動既無。即損滅之所以然亦無矣。故惡人之身。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

復活後。無由屬損滅也。

二。天主生物于今世。則本全能。用此物之損滅。以生他物。于後進則本公義。用惡人之不滅。以使之常生。永受其罪罰焉。

三。設令惡身損滅。其罰必有窮盡。義乖聖經。經曰。將往而受無窮之罰。則惡身之不滅。豈可疑哉。

凡物成于相悖之情。須屬損滅。惡人之身。復活後。亦如在世。成于相悖之情。何獨不屬損滅乎。

損滅之所以然有二。一曰。首所以然。即宗動天之

動。一曰。次所以然。即相悖元情是。然次所以然之動。其效。又係于首所以然之動。首所以然之動既止。即次所以然之動。何能施其損滅之力哉。

駁 謂惡人之身。不屬損滅。或因其本性。或因得天主之寵愛。與天國之眞福乎。若論其本性。莫不屬損滅。緣或今世。或復活後。其人性恒一。故在今世。須屬損滅。則復活後。亦屬損滅焉。若因得寵與福。夫既爲罪惡。何從得之乎。則其損滅。當無疑矣。

正 惡人之不屬損滅。亦非其本性。亦非主之寵福。惟

因復活後。天息其動。卽惡人之身。無由受變。而損滅之耳。

駁 地獄之苦。兼包萬罰。萬罰之內莫大于死。設惡人之身。不屬損滅。卽亦不屬死矣。若然。則地獄之苦。非包萬罰也。

正 夫人之死。雖爲萬苦。萬罰之大。然而在世。飢寒。痛疼。困苦。諸難。于是乎脫焉。據此而論。若惡身損滅。卽得并脫地獄之苦。非罰惡至公之義也。天主乃不滅之。而以永罰。應其常惡。故罰之大。正在其不死。然而

嚴罰在身。雖常活。何非常死乎。

惡人復活後。將屬受傷否。章之三

經曰。我輩將來更變。註曰。我輩者。即惟我輩善人。將來以眞福之美。以不屬受傷之恩。更變耳。

疏物之受變有二。一。屬形之變。如手受熱。一。非屬形之變。如瞳子受物像。見本卷。八論。第三章。凡物受此二變。即亦受此屬形。不屬形之二傷。就此。而論。惡人之身。復活後。非受屬形之傷。惟受不屬形之傷耳。証二。一。証惡人。不受屬形之傷。夫物受屬形之傷。由物情相悖而變。物情相

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

悖而變。由宗動天施其動。而變之。復活後天止其動。即情無由以相攻悖。則惡人之身。不得受屬形之傷矣。

二。證惡人之身。受不屬形之傷。復活後。雖天悉止其動。而惡人之身。尚將受不屬形之變。與傷。蓋不屬形之傷。不關天動。而惡人受傷。惟在其五官所受。且覺地獄之苦痛。緣惡人以不屬形之變。可覺痛疼。今試之手耳目。其覺聲色。惟在受非屬形之變耳。則惡人復活後。將屬受傷必矣。

三天主至公至義無善不賞亦無惡不罰賞善人功既以天國之福罰惡人罪必以地獄之苦今不罰以屬形之變豈得不以非屬形之變罰之哉

駁 善人但受非屬形之變未嘗屬受傷見本卷八論第三章則惡人亦然雖受不屬形之變豈即并屬受傷哉

正 非然也蓋受變之勢不一善人受變而樂惡人受變而苦試驗之善惡人情行善者見人有技則樂惡者則娼疾以惡之且天主至公無私之義本欲善人受變而樂故賞之欲惡人受變而苦故罰之也

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

51

駁 亞利曰。凡物受變其體必滅惡人之身。時受地獄苦楚之變。則時滅其體矣。然其身固有限也。以有限之體。而經無間之滅。勢必至于滅無可滅。而滅亡矣。既謂惡人不屬損滅。則又奚云將屬受傷哉。

正 所謂凡物受變。其體必滅云者。論屬形之變。良然。論不屬形之變。則否。亞利論屬形之變。而惡人之身受傷。惟以不屬形之變受之云。

駁 授爲者。比如火。必使受爲者比如木。肖似巳。比如火焚木色變紅。而肖火是。設火非燒滅木體。不能使木肖似巳。則惡人

既受地獄之火燃燒。安得免于滅壞。若據前說。惡人之身。不可滅壞。則其屬受傷果何解乎。

正肖似非他。乃授爲者施其本模于受爲者。如火施其火模于木。如良工心中。有房室模。施之于外。而造房室。如自者在墻。而發其自者之像模。致之于人目。皆是也。是知模（模者。肖似者也。）有屬形。而并在授受者。（如火模。亦形在火。亦形在木。）有不屬形。獨在授者。（如房模。不形。則在良工心。）而屬形。獨在受者。（如房模形。則在房。）有反此。而屬形。在授者。（如白者之像。不形。）而在受者。（如白者形在墻形。而在人目。）至論惡人地獄火模。不屬形。在受者。

惟不形。而在其身。如自者之像。不屬形。而在人目然。在墻之白者。以其所發像模。使人目肖似于巳。地獄之火。以其所施所發之模。亦使惡人之身。肖似于巳。又如目有自者之像。使目知覺墻上之白。而目非變爲白。在惡人火模。亦使惡人知覺火燒之苦。而其身非被火壞滅焉。

非無火燃無。

無自在惡人火燃亦惡人惡人如覺火燃苦而其身。

人如目有自在之像自所如目非變人如目有自在之像自所如目非變。

人之天心所施所以爲人惡人之人惡人心所施所以爲人惡人。

人自然有所爲人惡人之人惡人自然有所爲人惡人。

人自然不能所施所以爲人惡人之人惡人自然不能所施所以爲人惡人。